

BULLETTINO  
DELL'ISTITUTO DI  
DIRITTO ROMANO

“VITTORIO SCIALOJA,,

DIREZIONE

MASSIMO BRUTTI - LUIGI CAPOGROSSI COLOGNESI  
PIERANGELO CATALANO - OLIVIERO DILIBERTO  
ANDREA DI PORTO - SANDRO SCHIPANI

\*

QUARTA SERIE - Vol. VII  
Dell'intera collezione Vol. CXI

2017

**BULLETTINO**  
**DELL'ISTITUTO DI DIRITTO ROMANO**  
**«VITTORIO SCIALOJA»**

La DIREZIONE ha sede presso la Sezione 'Istituto di Diritto Romano', Dipartimento di Scienze Giuridiche, Sapienza-Università di Roma, Piazzale Aldo Moro n. 5, 00185 Roma. L'AMMINISTRAZIONE è presso la Casa Editrice *L'ERMA di BRETSCHNEIDER*, Via Cassiodoro, 11 - 00193 Roma - tel. 06/6874127 - [lerma@lerma.it](mailto:lerma@lerma.it).

Le pubblicazioni e i contributi debbono essere inviati alla sede della Direzione o ai seguenti indirizzi di posta elettronica: [luigi.capogrossicolognesi@uniroma1.it](mailto:luigi.capogrossicolognesi@uniroma1.it); [bidr@uniroma1.it](mailto:bidr@uniroma1.it)

#### COMITATO DI DIREZIONE

Antonello Calore - Riccardo Cardilli - Maria Floriana Corsi  
Giovanni Finazzi - Roberto Fiori - Orazio Licandro - Franco Vallocchia

#### COMITATO DI REDAZIONE

Elena Tassi - Giovanni Turelli - Massimiliano Vinci

#### REDAZIONE

Antonio Angelosanto - Gaia Di Trolio - Domenico Dursi - Iolanda Ruggiero

BIDR viene pubblicato annualmente. La pubblicazione di articoli e contributi scientifici proposti alla Rivista osserva i criteri di massima per la valutazione della ricerca scientifica adottati dalle Autorità universitarie italiane. Tali saggi saranno pertanto sottoposti all'approvazione di due esperti scelti dalla Direzione all'interno di un gruppo di studiosi predeterminato, il cui elenco è a disposizione degli interessati, rispettando l'anonimato dell'autore e dei lettori.

BULLETTINO  
DELL'ISTITUTO DI  
DIRITTO ROMANO

“VITTORIO SCIALOJA,,

DIREZIONE

MASSIMO BRUTTI - LUIGI CAPOGROSSI COLOGNESI  
PIERANGELO CATALANO - OLIVIERO DILIBERTO  
ANDREA DI PORTO - SANDRO SCHIPANI

✱

QUARTA SERIE - Vol. VII

Dell'intera collezione Vol. CXI

2017

ISSN 0391-1810  
ISBN (Brossura) 978-88-913-1624-0  
ISBN (PDF) 978-88-913-1627-1

© Copyright «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER. Roma 2017  
Via Cassiodoro, 11 - 00193 Roma - Sito Internet: [www.lerma.it](http://www.lerma.it)

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie, nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

---

## INDICE

### ARTICOLI

F. BOTTA, <i>De his qui suscipiunt alienos agricolas</i> . Intorno a <i>edict. praef. praet. XXV</i>	1
A. PETRUCCI, Note sui 'marchi di produzione' e dati delle fonti giurisprudenziali. A proposito di una recente iniziativa	21
A. BOTTIGLIERI, Le scommesse sui giochi <i>virtutis causa</i> in diritto romano	41
L. CAPPELLETTI, Norme per la tutela degli edifici negli statuti locali (secoli I a.C. - I d.C.)	53
M. FIORENTINI, Spunti volanti in margine al problema dei beni comuni	75
E. NICOSIA, <i>Si paret Aulo Agerio ius esse altius tollere</i> . una proposta di ricostruzione	105
M. TORELLI, Il 'Marte di Ravenna', i Fasti consolari di Roma e una <i>sodalitas</i> perugina	123
P. ZILLOTTO, Dolo e <i>iniuria</i> nella <i>pro Tullio</i> di Cicerone	133
F. PROCCHI, Plinio il Giovane ed il processo di Bebio Massa	149
D. DURSI, « <i>Viva vox</i> ». Qualche riflessione intorno a Marc. 1 <i>inst. D.</i> 1, 1, 8	185
S. MARINO, La (doppia) negazione mancante in Scevola D. 46, 3, 93, 1-2 e in Papiniano D. 46, 3, 95, 3. La confusa tradizione testuale in tema di riunione di debitore e fideiussore	207
G. COSSA, Note sui <i>libri singulares</i> di Paolo. I. Le monografie in tema di manu- missioni	237
G. DI TROLIO, Dionigi, i re e la terra. Sul controllo pubblico della proprietà privata nella Roma arcaica	261
F. BONIN, Evoluzione normativa e <i>ratio legum</i> . Qualche osservazione sulla legisla- zione matrimoniale augustea	273
P. BUONGIORNO, Appunti sulla dialettica normativa in materia matrimoniale nel primo principato	299
A. TORRENT, <i>Litterae Domitiani y Lex Irnitana</i>	321
M. V. SANNA, <i>Rumpere e quasi rumpere tra lex e interpretatio</i>	347
R. FRANCA - C. SIMONEITI, Osservazioni sui paragrafi delle 'leggi' ittite relative al matrimonio (§§ 26-37, 175, 192-193)	371

### DOCUMENTI

P. BUONGIORNO - L. CAPOGROSSI COLOGNESI, Un biglietto di Salvatore Riccobono nel fondo Volterra	397
F. LUCREZI, Justice, law and revenge in Dante's Comedy. Short remarks on Justinian's speech in the sixth <i>Canto</i> of Paradise	405
L. CAPOGROSSI COLOGNESI, Un modello insuperato, due secoli dopo	415



RITA FRANCIA – CRISTINA SIMONETTI

**OSSERVAZIONI SUI PARAGRAFI DELLE ‘LEGGI’  
ITTITE RELATIVE AL MATRIMONIO  
(§§ 26-37, 175, 192-193)\***

There are three important steps in the Hittite marriage: the promise (*taranzā*), the obligation (*hamenkanzā*), with the *kušata*-payment, and, finally, the wedding, with the delivery of the dowry (*inarn*). The most interesting phase is the second one, because it seems that the *kušata* was the basis of the marriage law. When a kidnapper gives the *kušata* for the girl kidnapped, she will be considered his legal wife, and if she was free, she should remain free. The *kušata* -payment allows the marriage between people of different status: their children will be considered free, although one of the parents was a slave.

1. *Introduzione.*

1.1. *Gli Ittiti.*

Gli Ittiti furono una popolazione stanziata in Anatolia, nella Turchia centro settentrionale, il cui *floruit* è databile tra il 1650 a.C. e il 1180 a.C. ca., coincidente con lo sviluppo della capitale, Hattuša, e la documentazione cuneiforme e geroglifica lì rinvenuta<sup>1</sup>. A differenza della maggior parte delle popolazioni del Vicino Oriente Antico, prevalentemente di etnia semita, gli Ittiti sono di matrice indo-europea. Tra la fine del III e gli inizi del II

\* I paragrafi 1-2 sono a cura di R. FRANCIA; il paragrafo 3 è a cura di C. SIMONETTI.

<sup>1</sup> Per i riferimenti bibliografici di questo breve quadro della storia della civiltà ittita rimandiamo a S. DE MARTINO, *Da Kussara a Karkemish, storia del regno ittita*. Laboratorio del Vicino Oriente Antico 1, Firenze 2016 e più in generale per la storia del Vicino Oriente a M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia Società Economia*, Roma-Bari 2017<sup>4</sup>. Le sigle e le abbreviazioni relative agli argomenti ittologici sono conformi a H.G. GÜTERBOCK - H.A. HOFFNER - TH.P.J. VAN DEN HOUT (a cura di), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1989-, d'ora in avanti citato come *CHD*; le convenzioni adottate per la redazione delle lingue del Vicino Oriente Antico sono quelle normalmente in uso negli studi ittologici: per l'ittita e il hurrita si userà il corsivo minuscolo; per l'accadico il *CORSIVO* maiuscolo; per il sumerico il *TONDO* maiuscolo.



millennio a.C. gruppi di Indo-europei giunsero in Anatolia, probabilmente dal Caucaso, e dettero vita nel corso dei secoli a diverse civiltà: la palaica, la luvia, l'ittita.

La storia ittita inizia con Ḫattušili I (1650-1620 a.C. ca.), il cui nome significa «uomo di Ḫattuša», dalla capitale del regno da lui stesso fondato: con lui comincia la documentazione ascrivibile con certezza a questo popolo. Gli studiosi ripartiscono convenzionalmente la storia ittita in tre fasi: antico regno (1650-1500 a.C. ca.), medio regno (1500-1380 a.C. ca.) e nuovo regno o impero (1380-1180 a.C. ca.). La documentazione è prevalentemente scritta in cuneiforme sillabico su tavolette d'argilla incise con uno stilo, poi cotte o essiccate al sole. Questo sistema grafico fu importato dallo stesso Ḫattušili dall'area siriana, allorché vi entrò in contatto per operazioni belliche. Oltre al cuneiforme, gli Ittiti svilupparono anche un sistema grafico geroglifico, diverso da quello egiziano, limitato per lo più all'espressione della lingua luvia e utilizzato per le iscrizioni lapidarie monumentali e per le incisioni sui sigilli. La civiltà ittita è caratterizzata dal multiculturalismo e dal plurilinguismo: essi assorbono e fecero propri i principali aspetti culturali, religiosi e linguistici delle altre popolazioni presenti in quel periodo nell'area anatolica e nord siriana. La stessa Ḫattuša fu fondata sulle spoglie della capitale del conquistato regno dei Ḫatti, popolazione autoctona non indoeuropea. Nel corso della storia a Ḫattuša e nel regno ittita si ritrovano significative tracce di altre popolazioni indo-europee, come i Pala, i Luvi, o anche di altre etnie, come i Hurriti, la cui entità etnico-linguistica non è ancora stata definita, insediati già dal III millennio nell'area anatolica, nord-siriana e nell'alta Mesopotamia. Per comprendere il peso che queste culture ebbero sulla civiltà ittita, si consideri che a Ḫattuša nel periodo imperiale le lingue ittita, luvia, hurrita e accadica erano usate parallelamente, come ci rivela la documentazione plurilingue venuta alla luce, oltre al fatto che gli stessi membri della casa regnante portavano nomi di nascita hurriti e diffusa era anche l'onomastica luvia. Gli Ittiti vennero in contatto anche con la cultura mesopotamica, che apprezzarono e fecero propria, rielaborando, oltre alla stessa scrittura, anche aspetti della tradizione letteraria e religiosa. Secondo il costume dell'epoca, utilizzarono l'accadico come lingua ufficiale per lo scambio di comunicazioni con le altre corti coeve, dal momento che questa era la lingua franca in tutta l'area vicino orientale. Rilevante è il fatto che all'interno degli stessi testi in lingua ittita vi siano frequentemente parole in accadico e in sumerico, i cosiddetti logogrammi; notevole anche la presenza di interi testi redatti in due lingue, i cosiddetti testi bilingui accadico-ittita o sumerico-ittita. Oltre a questi sono note anche bilingui ittita-ḫattico e ittita-palaico, limitatamente a poca documentazione di carattere religioso, ittita-luvio, per lo più rituali magici e testi religiosi, e un unico testo letterario ittita-ḫurrito, il cosiddetto 'Canto della liberazione', oltre ad altri testi magico-religiosi.

Le notizie sulla storia e sulla civiltà ittita ci sono note prevalentemente dalle migliaia di tavolette d'argilla ritrovate negli archivi e nelle biblioteche di Hattuša e di altri centri di recente scoperta. Nell'esaminare questa documentazione, bisogna considerare che essa proviene esclusivamente da biblioteche e da archivi palatini o templari, cioè da raccolte ufficiali, mentre fino ad oggi mancano per l'area anatolica documenti provenienti da depositi documentari privati<sup>2</sup>.

La lingua ittita è convenzionalmente distinta in tre fasi principali, che solo parzialmente coincidono con la partizione cronologica relativa alla storia, denominate antica (OH), media (MH) e recente o imperiale (NH)<sup>3</sup>. Per la datazione dei testi gli studiosi fanno ricorso ad osservazioni fondate su criteri paleografici, linguistici e storici per arrivare a conclusioni quanto più possibile oggettive.

### 1.2. *Le fonti giuridiche.*

La conoscenza della cultura e della civiltà ittita ci è giunta solo attraverso fonti epigrafiche ed archeologiche, non attraverso una tradizione ininterrotta, come invece è accaduto per le culture classiche ed ebraica. Questo stato di cose condiziona la ricostruzione storica di questa civiltà. Inoltre bisogna considerare la specificità degli 'archivi' ittiti, esclusivamente di provenienza palatina e templare, motivo per cui nell'analisi delle fonti il nostro punto di vista è parziale e limitato, relativo quasi esclusivamente alla classe dominante e al personale che con essa aveva a che fare. Tale stato di fatto costituisce senza dubbio un grosso limite per l'analisi storico-giuridica, poiché le notizie che ricaviamo sono quelle filtrate dai centri detentori del potere. Quanto tutto questo incida sulle nostre conoscenze risulta evidente anche da un solo esempio: alla domanda se gli Ittiti fossero monogami o poligami, è difficile dare una risposta univoca e soddisfacente, poiché dalla documentazione in nostro possesso sappiamo solo che i sovrani potevano avere più di una moglie, ma non abbiamo alcun dato certo relativo al resto della popolazione. Nei §§ 192 e 193 delle 'Leggi' si dice che la vedova di un uomo può andare in sposa al suo socio (192, KBo 6.26) o a un altro membro della famiglia del marito (193). Pur non essendo detto esplicitamente, è ipotizzabile, che costoro avessero contratto in precedenza un matrimonio, e dunque avessero già una moglie: è ovvio dunque che almeno in questi casi si verrebbe a verificare una situa-

<sup>2</sup> R. FRANCA, *Archivi e biblioteche a Hattuša: alcune riflessioni*, in E. ASERO (a cura di), *Strade di Uomini e di Idee. La circolazione materiale e interculturale tra Mediterraneo orientale e Vicino Oriente antico. Atti del convegno (Milano, 8-9 luglio 2013)*, Roma 2015, 33 ss.

<sup>3</sup> A. ARCHI, *Middle Hittite - 'Middle Kingdom'*, in G. BECKMAN - R. BEAL - G. MCMAHON (a cura di), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Winona Lake, Indiana 2003, 1 ss.

zione di poligamia. In ogni caso, è evidente che qui si ha a che fare con una situazione particolare: la morte prematura di un uomo e le ripercussioni che ciò poteva avere sull'eredità e la dispersione del patrimonio. Nulla sappiamo, invece, della possibilità che vi fosse per un uomo che volesse avere più di una moglie in una situazione, per così dire, 'normale'.

La documentazione principale da cui ricaviamo notizie sulle pratiche matrimoniali è quella delle 'Leggi'<sup>4</sup>. Come tutte le raccolte normative del Vicino Oriente antico, anche quella ittita contiene regolamenti relativi a situazioni particolari, problematiche contingenti, trascurando invece quelle che rientravano nella normalità e nelle norme consuetudinarie. Altre fonti da cui si potrebbero ricavare informazioni sulle pratiche matrimoniali sono quelle relative ai matrimoni interdinastici, cioè tra personaggi di corte, ma questa è troppo viziata da vicende politiche ed ideologiche: si tratta di casi specifici che coinvolgono esclusivamente le case regnanti e nulla ci dicono dei matrimoni tra la gente comune.

Nonostante questi limiti dovuti alla documentazione stessa, tuttavia, le informazioni che si ricavano dalle 'Leggi' possono comunque essere ritenute utili ad offrirci uno spaccato su alcuni dei problemi che la gente comune si trovava ad affrontare. Sono infatti sì trattati casi che riguardano il personale orbitante intorno all'amministrazione palatina, come nei §§ 35 e 175, in cui si parla di un pastore e di un agricoltore, ma anche, per esempio, di mercanti (§ 5) e, nella gran parte dei paragrafi, il soggetto è una «persona» (LÚ.U<sub>19</sub>.LU), «uomo» (LU-*as*) o «donna» (MUNUS), di *status* giuridico *ELLUM* «libero»/*ELLETU* «libera» o ARAD «schiavo»/*GÉME* «schiava», cioè gente comune, che si trovava coinvolta in casi particolari che richiedevano l'intervento dell'autorità per essere risolti.

Le 'Leggi' constano di duecento articoli suddivisi in due sezioni pressoché uguali: la prima (I = §§ 1-100), il cui *incipit* è «Se un uomo», e la seconda (II = §§ 101-200), «Se una vite»<sup>5</sup>. Questa partizione si deve agli Ittiti stessi, per ragioni pratiche: i due gruppi di articoli in origine erano contenuti su

<sup>4</sup> Un'interessante osservazione in margine a quanto si discuterà è che dal vocabolario ittita è assente un termine specifico per 'legge', uno solo marginalmente associabile è *saklai-*, il cui spettro semantico spazia da «costume, comportamento, norma, legge» a «rito, cerimonia, privilegio, prerogativa», CHD, §, 44; si veda H.A. HOFFNER JR., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, Leiden - New York - Köln 1997, 1 ss. Si tenga tuttavia conto che negli studi orientalistici si distinguono i 'codici' dalle 'leggi' sulla base del fatto che i primi appartengono al genere letterario 'iscrizioni reali', contrariamente alle seconde, prescindendo dal contenuto normativo.

<sup>5</sup> Recenti studi delle 'Leggi', sintetici ed esplicativi relativamente ai criteri adottati, sono stati condotti da A. ARCHI, *Le 'leggi hittite' e il diritto processuale*, in M. LIVERANI - C. MORA (a cura di), *I diritti, del mondo cuneiforme (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500-500 a.C.)*, 268 ss., e da M. MARAZZI, *Emanazione e fondamento della norma nella società hittita*, in V. OMAGGIO - F. LUCREZI - M. MARAZZI - A. VISCONTI (a cura di), *Fondamenti del diritto antico. vol. 1/2012*, Napoli

due tavolette distinte. La raccolta è evidentemente unitaria, come dimostra il fatto che la seconda serie si pone in diretta continuazione alla prima nella redazione dei casi trattati: i furti e danneggiamenti a proprietà. La formulazione del *corpus* risale alle prime fasi della storia ittita, agli inizi dell'Antico Regno, con molte probabilità allo stesso Ḫattušili I<sup>6</sup>. L'esemplare più antico, KBo 6.2, risale proprio a questo sovrano, ma nel corso del tempo la raccolta venne più volte ricopiata, tanto che sono disponibili esemplari databili praticamente a tutti i periodi<sup>7</sup>. Relativamente a quello che riguarda questo contributo, faremo riferimento ai seguenti manoscritti indicati, per comodità, con una lettera dell'alfabeto maiuscolo, con cui saranno poi richiamati nel corso della trattazione:

A = KBo 6.2: è l'esemplare più antico, databile a Ḫattušili I (OH = Old Hittite);

B = KBo 6.3 : copia di epoca tarda (NH = New Hittite), ma molto conservativa riguardo all'aspetto paleografico e linguistico<sup>8</sup>.

## 2. Le 'Leggi' ittite sul matrimonio.

I paragrafi inerenti alle pratiche matrimoniali, 27-37, 175, 192-193, illustrano casi che vanno dalla semplice promessa matrimoniale (§§ 28-30), a matrimoni regolari, casi di convivenza tra persone di classi sociali diverse (§§ 31-34, 36), matrimoni sciolti (§ 26), rapimenti (§§ 35, 37, 175), morte della donna o dell'uomo e la destinazione della sua eredità (§§ 27, 192-193)<sup>9</sup>.

Innanzitutto è da notare che in ittita non c'è un termine astratto per *matrimonio*; in sua vece sono attestate delle circonlocuzioni che riflettono

2013, 41ss.; ID., *Legge e Limite: il caso Hittita*, in F. LUCREZI - M. MARAZZI - V. SALDUTTI - C. SIMONETTI, *Legge e Limite*, Napoli 2105, 48 ss.

<sup>6</sup> Recentemente T. van den Hout ha proposto di riconsiderare la datazione della documentazione antico-ittita che sposterebbe all'epoca del re Telipinu la redazione della documentazione più antica. Secondo questa proposta, la redazione delle Leggi sarebbe da datare appunto all'epoca di Telipnu, fine XVI-inizi XV sec. A tal proposito, T. VAN DEN HOUT, *Schreiben wie Seeber. The Art of Writing: Remarks on the When and How the Hittite Cuneiform*, in A. SCHACHENR (Hrsg.) *Innovation Versus Beharrung: Was Macht den Unterschied Des 2. Jahrtausends V. Chr.? Internationaler Workshop zu Ehren von J. Seeber*. Istanbul, 23-24, Mai 2014, in *Byzas* 23 (2017), 39 ss.

<sup>7</sup> HOFFNER, *The Laws*, cit., 229 ss.

<sup>8</sup> KBo = *Keilschrifttexte aus Boghazköy*. A questi è da aggiungere la menzione del cosiddetto *Testo parallelo*, KBo 6.4, un manoscritto datato alla fine del XIII sec., che è una revisione, in alcuni casi profonda, di epoca tarda dei paragrafi della prima serie, si vedano ARCHI, *Le 'leggi ittite'*, cit.; MARAZZI, *Legge e Limite*, cit., 79 ss.

<sup>9</sup> Su questi paragrafi si veda anche F. IMPARATI, *Il trasferimento dei beni nell'ambito del matrimonio privato ittita*, in *Geoarcheologia* 2 (1984), 109 ss. con conclusioni differenti.

chiaramente il tipo di società fortemente maschilista: «prendere/avere una donna come propria moglie/nella condizione di moglie» o, in negativo «non fare di una donna la propria moglie».

In tutti i casi trattati, non sembra che la donna chiamata in causa potesse esprimersi in merito: in alcune situazioni, come la promessa e il fidanzamento, erano i genitori che decidevano per lei e conducevano la trattativa matrimoniale; il parere della sposa non era necessario. Il fatto che la ragazza non avesse alcun potere decisionale è evidente anche in espressioni del tipo: «se una ragazza ad un uomo <è> promessa, <ma> un altro la rapisce» (§ 28a), in cui la volontà della donna sembra essere assente o almeno non trasparente: non è lei che si è legata ad un uomo, né è per suo volere che cade nelle mani di un altro, ma ella risulta essere solamente l'oggetto del contendere. Il ruolo assolutamente passivo della donna risulta ancora più chiaro nei casi successivi, a partire dal § 28b, in cui sono i genitori a darla in sposa ad un altro («se il padre e la madre ad un altro uomo la danno»), o ancora (§ 28c) i genitori si rifiutano di risarcire il primo uomo per essere venuti meno all'impegno assunto e in tal caso «lei da lui (il secondo uomo) si separi».

Una situazione analoga a questa può verificarsi anche in una fase più avanzata del contratto matrimoniale, quando la ragazza non è solo «promessa» ma è «legata» ad un giovane, allorché i genitori della ragazza «lei da lui separano» (§ 29). In tutti questi paragrafi la donna è evidentemente soggetta alla volontà della famiglia d'origine, che la concede all'uomo prescelto e che può ritenere di sottrarsi all'impegno preso e darla ad un altro, senza che, almeno apparentemente, la volontà della ragazza abbia alcun peso. Interessante è invece sottolineare che in queste trattative il parere della madre della ragazza sia pari a quello del padre: nei §§ 28a, b, c, 29 è esplicitato sempre il nesso *attaš annaš(-a)* «il padre (e) la madre» nell'assunzione delle decisioni riguardanti il destino della figlia. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che la donna, una volta sposata, assumesse, almeno giuridicamente, un peso maggiore nell'ambito sociale, pari a quello dell'uomo, almeno in alcune questioni, come quelle matrimoniali e patrimoniali che, in ultima analisi, costituiscono il fulcro dei paragrafi in oggetto.

La procedura matrimoniale che emerge dalle 'Leggi' è alquanto complessa ed articolata. Cominciava con degli accordi, evidentemente orali, cioè non scritti, tra il ragazzo e i genitori della sposa, al termine dei quali la ragazza era «promessa» (*taranzā*)<sup>10</sup> (§ 28a, b, c), a cui seguiva l'obbligazione formale, in cui la ragazza da «promessa» passava ad essere «legata» (*hamenkanzā*)<sup>11</sup> al giovane (§§ 29, 30), e si concludeva con il matrimonio vero e proprio, momento che trova espressione nella formula «prendere/avere una donna come propria moglie/

<sup>10</sup> Morfologicamente participio del verbo *te-/tar-* «dire, parlare»: letteralmente «(è) detta».

<sup>11</sup> Morfologicamente participio del verbo *hamenk-* «legare».

nella condizione di moglie», documentato solo nel § 27 relativamente a due persone libere<sup>12</sup>. Perché la ragazza fosse «degata» (*hamenkanza*) al giovane era necessario che, almeno da un certo periodo in poi, costui versasse una somma di denaro, il *kušata*, alla famiglia della sposa: lo sposo «paga, versa» (*piddai-*) il *kušata*. Probabilmente era questa una sorta di *datio nuptialis*, spesso tradotto dai commentatori come «prezzo della sposa» (§§ 29, 30, 34, 35B, 36)<sup>13</sup>.

I paragrafi relativi al versamento del *kušata* non compaiono nel testimone più antico della raccolta A (= KBo 6.2)<sup>14</sup> e anzi, aggiungiamo, nel § 35, unico di questo gruppo ad essere riportato anche nel manoscritto più antico, la parte relativa al *kušata* è omessa. Si confronti a tal proposito la versione di questo paragrafo (§ 35) in A e nel cronologicamente successivo B (= KBo VI 3)<sup>15</sup>:

A, Vs. II 6 *takku* MUNUS-*na-an* ELLETAM<sup>LÚ</sup>SIPA [*dāi n*]-*aš* INA MU.3<sup>KAM</sup> GÉME-*re*[*z̄z̄i*]

«Se un pastore una donna libera [prende], ella dopo tre anni diventa schiava»

B, Vs. II 25 *takku* MUNUS-*an* ELLUM<sup>LÚ</sup>AGRIG *našma*<sup>LÚ</sup>SIPA *pī[tt]enuzi* (26) *kušata-ši* UL *piddāi**z̄z̄i n-aš* I[N]A [M]U.3<sup>2</sup> [<sup>KAM</sup> GÉM]E<sup>2</sup> -*ašsar*]*e*[*z̄z̄i*]

«Se un amministratore o un pastore rapisce una donna libera, il *kušata* per lei non paga, allora ella nel terzo anno diviene schiava».

Nella versione più antica (A) si considera l'eventualità che una donna libera sia presa, probabilmente sessualmente, secondo l'accezione del verbo *dā-* «prendere» in questi paragrafi, da un pastore; la conclusione è che dopo tre anni, da intendersi di convivenza, la donna da libera diviene schiava. Il testimone posteriore (B) è molto più articolato: innanzitutto alla figura del

<sup>12</sup> In altri paragrafi, come vedremo, sono documentati casi particolari di matrimoni contratti tra persone di *status* sociale diverso.

<sup>13</sup> F. IMPARATI, *Le leggi ittite*, (*Incunabula Graeca* 7), Roma 1964, 51, 216 s. Il verbo *piddai-* occorre anche in altri contesti in cui è richiesto il versamento di una somma di denaro a fini burocratici, per esempio nella 'faccenda di Madduwatta' in cui Madduwatta si allea con gli abitanti di Dalawa e versa loro un tributo (*arkamman*) (KUB 14.1, Vo. 74), o ancora nei trattati politici in cui è in relazione al versamento di somme di denaro o metalli preziosi, si veda CHD, *P*, 357b.

<sup>14</sup> ARCHI, *Le 'leggi ittite'*, cit., 273 ss. osserva che nel manoscritto più antico, KBo 6.2, il pagamento del *kušata* non compare.

<sup>15</sup> Il testo di riferimento per le citazioni dei paragrafi, salvo diversa esplicita indicazione, è l'edizione di IMPARATI, *Le leggi ittite*, cit.

pastore si aggiunge anche quella dell'amministratore, l'azione non è quella del «prendere» ma del «rapire» (*pidđai-*) una donna libera, senza versare il dovuto (*keššata*), tutto ciò determina che ella dopo un lasso di tempo di tre anni divenga schiava. Il caso è trattato anche da altri testimoni, catalogati sotto § 175, e dunque rientranti nella cosiddetta seconda serie:

§ 175, (NH) KBo 6.26, II 17 *takkeu*<sup>LÚ</sup>SIPA.UDU *našma*<sup>LÚ</sup>AGRIG  
MUNUS-*an ELLETAM dai* (18) *n-aš naššu* <INA> MU.2<sup>KAM</sup> *našma*  
INA MU.4<sup>KAM</sup>GÉME-*ešzi*

«Se un pastore o un amministratore prende una donna libera, allora ella o nel secondo o nel quarto anno diviene schiava»<sup>16</sup>.

La situazione contemplata in questo paragrafo, sebbene riportata da un manoscritto di età NH, è più simile a quella dell'antico manoscritto A, sia per l'uso del verbo *dai* «prende», sia per l'assenza della menzione del versamento del *keššata*, rispetto a quella riportata dal manoscritto B su illustrata.

In entrambi i casi, tanto in quello della versione più antica (A), quanto in quello dei testimoni posteriori (B) e KBo 6.26, è evidente che la donna è vittima di un sopruso: è «presa» o «rapita», da parte di un uomo di *status* non del tutto libero. Nell'illustrazione del caso, infatti, si specifica che gli uomini in questione sono un pastore o un amministratore, che dunque, proprio per essere citati come tali, non dovevano ricadere né nella categoria generale di «uomini liberi», né in quella di «schiavi». Costoro erano dipendenti dall'amministrazione palatina e, pertanto, non del tutto liberi, essendo incardinati nell'apparato statale, inoltre si è avanzata l'ipotesi che la loro condizione sociale fosse ritenuta molto bassa, «addirittura inferiore a quella dei servi», degli emarginati<sup>17</sup>. La situazione è dunque già in partenza anomala, poiché non vi è alcun previo accordo tra le parti: il giovane e la famiglia della sposa. In aggiunta, nella versione di B è detto esplicitamente che non viene pagato

<sup>16</sup> Si osservi che dalla versione più antica di questo paragrafo testimoniata da (OH) KBo 25.85+ KUB 29.29 è assente la figura del <sup>LÚ</sup>AGRIG, conformemente al § 35 di A già analizzato; si veda HOFFNER, *The Laws*, cit., 139.

<sup>17</sup> F. PECCHIOLO DADDI, *La condizione sociale del pastore* (<sup>LÚ</sup>SIPAD) *e dell'amministratore* (<sup>LÚ</sup>AGRIG): *esempi di 'diversità' presso gli Ittiti*, in *Stato, Economia e Lavoro nel Vicino Oriente Antico. Atti del Convegno dell'Istituto Gramsci Toscano. Seminario di Orientalistica antica*, Milano 1988, 240. Non siamo del tutto concordi con l'analisi interpretativa della studiosa almeno in relazione alla figura del pastore, poiché i principali indizi avanzati a favore della sua emarginazione provengono proprio dai paragrafi delle 'Leggi' qui in discussione e, nello specifico, in relazione alla perdita della libertà della donna che si univa ad un pastore, motivo stesso per cui ella diventava schiava, secondo PECCHIOLO DADDI, ma per cui noi proponiamo un'interpretazione diversa. Sull'argomento si veda anche I. SINGER, *The AGRIG in Hittite Texts*, in *Anatolian Studies* 34 (1984), 99 ss.

il *kušata*, da cui si evince che questo, una volta istituito, era il passaggio indispensabile per ritenere corretta la conclusione del matrimonio<sup>18</sup>. L'importanza del pagamento della somma risulta evidente sia dai §§ 29 e 30, sia dai §§ 34 e 36 che analizzeremo più avanti.

Il fatto che nella versione più antica manchi il pagamento del *kušata* induce a ritenere che questa procedura sia stata aggiunta successivamente, a coronamento delle precedenti fasi del matrimonio, quella della 'promessa' e quella del 'legame'<sup>19</sup>.

Questa somma poteva anche essere versata dal padre della sposa, di condizione non libera, in favore di un giovane libero che si impegnava così a sposarne la figlia ed entrava a far parte della famiglia come <sup>LU</sup>*antiyant*-<sup>20</sup>(§ 36). È questo un tipo di matrimonio particolare che riprenderemo nel corso della presente trattazione. Il pagamento del *kušata* è dunque una forma di caparra confirmatoria che il fidanzato deve versare ai suoceri.

In apparente associazione al termine *kušata* è noto anche (<sup>LU</sup>)*kuša*- «l'uomo del *kuša*-», sulla cui traduzione le opinioni degli studiosi non concordano pienamente<sup>21</sup>.

In ambito religioso, è menzionata anche una «festa del *kušata*» (KUB 30.74; CTH 283.5) ma, essendo documentata solo da una tavoletta di catalogo, non è certo che si tratti di una celebrazione relativa alla procedura matrimoniale<sup>22</sup>.

A conclusione dell'*iter*, anche la famiglia della sposa versa una somma allo sposo, l'*imaru* «dote» (§ 27.II), che è un bene, rilasciato a membri

<sup>18</sup> In tal senso si veda anche ARCHI, *Le 'leggi ittite'*, cit., 274 ss.

<sup>19</sup> Secondo ARCHI, *Le 'leggi ittite'*, cit., 275 s., con riferimenti bibliografici, sulla base della datazione dei manoscritti, probabilmente il pagamento del *kušata*, da vedersi come una sorta di dono, potrebbe essere stata introdotta da qualche centro siriano, piuttosto che sulla base del codice di Hammurapi, e dunque paragonabile alla *TERHATUM*, come si riteneva precedentemente.

<sup>20</sup> Letteralmente «colui che entra (nella casa della sposa)», IMPARATI, *Le Leggi ittite*, cit., 219 ss.

<sup>21</sup> J. TISCHLER, *Hethitisches Etymologisches Glossar. Mit Beiträgen von G. Neumann. Lieferung 1.* (= Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Band 20) (= HEG), Innsbruck 1977, K, 669, A. KLOEKHORST, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden 2008, 497 s. e J. M. PRINGLE, *Hittite Kinship and Marriage: a Study Based on the Cuneiform Texts from 2nd Millennium Bogazköy*, PhD thesis. SOAS, University of London 1993, 232 ss., riprendendo entrambi J.J. WEITENBERG, *Hethitisch kuša-*, in *Indogermanische Forschungen* 80 (1975), 66 ss. «uomo della sposa = genero»; diversamente J. PUHVEL, *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin - New York 1984 (= HED), K, 294, ritiene possa riferirsi alla figura di un parente acquisito tramite linea femminile: «fratello della moglie o marito della sorella della moglie» (= «cognato»), derivando dall'aggettivo *kuša*- «femminile», e quindi con una semantica orbitante intorno alla componente femminile della coppia. Il termine *kuša-*, forse da intendersi come un sinonimo del precedente, compare anche in relazione al nome del dio della tempesta, di cui sembrerebbe essere un epiteto: KBo 22.116, I 7 1 MÁŠ.GAL-*ma-kan ANA dX kuša* (8) *šipanti* «sacrificano un becco al dio della tempesta *kuša*», PRINGLE, *Hittite Kinship*, cit., 200, 220.

<sup>22</sup> EAD., *Hittite Kinship*, cit., 368.



appartenenti allo stesso nucleo familiare, cioè un figlio o una figlia. Nel caso si tratti di un dono fatto ad un figlio maschio, si preferisce tradurlo con «eredità», mentre se il destinatario è una figlia femmina, si traduce preferibilmente con «dote»<sup>23</sup>.

Il versamento del *kušata* e dell'*imaru* rendeva la promessa di matrimonio legalmente valida e le parti non potevano più recedere dal contratto senza essere penalizzate da alcune clausole vessatorie: se il suocero retrocedeva dagli accordi, doveva restituire la somma versata dal ragazzo come *kušata* più una penale equivalente (§ 29), mentre se a rinunciare fosse stato il promesso sposo, egli perdeva il *kušata* (§ 30).

Il matrimonio poteva anche avvenire tra persone di *status* giuridico non uguale, come è contemplato nei paragrafi 34, 35, 36, 175. Data la natura particolare dei casi trattati in ognuno di questi articoli, riteniamo sia opportuno analizzarli singolarmente o, al massimo, in una relazione binaria tra quelli che presentano maggiori somiglianze: §§ 34-36 e §§ 35-175.

§ 34, B II 23 *takku* ARAD-*iš* ANA MUNUS<sup>TM</sup> *kušata piddāizzi n-an-za* (24) ANA DAM-ŠU *dāi n-an-kan parā ŪL kuiški tarnai*

«Se uno schiavo paga il *kušata* per una donna e la prende come sua moglie, nessuno potrà lasciarlo/a libero/a».

§ 36, B II 27 *takku* ARAD-*iš* ANA DUMUNITA ELLIM *kušata piddāizzi* (28) *n-an*<sup>LÚ</sup> *antiyantan epzi dāi n-an-kan parā ŪL kuiški tarnai*

«Se uno schiavo paga il *kušata* per un giovane libero, e lui come 'genero' (<sup>LÚ</sup>*antiyant-*) nella sua casa prende, nessuno potrà lasciarlo/a libero/a».

§ 35, B Vs. II 25 *takku* MUNUS-*an* ELLUM<sup>LÚ</sup> AGRIG *našma*<sup>LÚ</sup>SIPA *pī[ti]enuzi* (26) *kušata-ši ŪL piddāizzi n-aš* I[N]A [M]U.3?<sup>KAM</sup> GÉM]E<sup>2</sup>-*aššarešzi*

«Se un amministratore o un pastore rapisce una donna libera, il *kušata* per lei non paga, allora ella nel terzo anno diviene schiava».

§ 175, (NH) KBo 6.26 II 17 *takku*<sup>LÚ</sup>SIPA.UDU *našma*<sup>LÚ</sup> AGRIG MUNUS-*an* ELLETAM *dāi* (18) *n-aš naššu <INA> MU.2*<sup>KAM</sup> *našma* INA MU.4<sup>KAM</sup> GÉME-*ēšzi*

<sup>23</sup> EAD., *Hittite Kinship*, cit, 282; (TISCHLER, HEG, I, 454; PUHVEL, HED, I, 502 «regalo, concessione ereditaria, dote».

«Se un pastore (di pecore) o un amministratore prende una donna libera, allora ella o nel secondo o nel quarto anno diviene schiava».

I casi dei §§ 34 e 36 a nostro avviso non possono essere posti sullo stesso piano di quelli dei §§ 35 e 175, poiché nei primi il matrimonio viene sancito dal pagamento regolare del *kušata*, mentre negli ultimi due non solo ciò non accade, ma in entrambi la donna è presa con la forza (nel § 35 è rapita, nel § 175 è vittima di un abuso) e convive con l'uomo per un certo lasso di tempo. Il fatto che si specifichi il mancato pagamento del *kušata* rimarca, secondo noi, che l'unione non è regolare poiché manca questo passaggio importante che sigillava l'accordo tra le parti, che evidentemente qui non c'è stato. In aggiunta, stando a quanto si deduce dal contenuto dei paragrafi in oggetto, si deve concludere che, dopo un periodo di convivenza da due a quattro anni, la coppia era considerata tale, anche senza il normale *iter* procedurale degli accordi tra famiglie, ma la donna perdeva lo *status* di libera. È interessante notare che in entrambi questi paragrafi l'uomo è sì di *status* giuridico non libero, ma non è detto neppure essere schiavo, mentre la donna dopo il periodo di convivenza diviene tale.

Nei §§ 34 e 36 il matrimonio avviene tra due persone di diverso *status* giuridico, ma con il regolare pagamento del *kušata*<sup>24</sup>, quindi rispettando la procedura matrimoniale. La costruzione sintattica di questi due paragrafi è parallela ed entrambi si concludono con l'espressione *n-an-kan parā ŪL kuiskei tarnai*, non del tutto chiara e dipendente dal significato del verbo *parā tarnā-*. Pur essendo la struttura di questi due articoli analoga nella formulazione, i commentatori ne hanno fornito un'interpretazione diversa, sia dal punto di vista sintattico, relativamente al referente dell'accusativo comune del pronome enclitico *-an*, che può essere «lui (*eum*)» o «lei (*eam*)», che semantico, in relazione al significato del verbo *parā tarnā-*. Le edizioni qui prese come paradigmatiche considerano il pronome *-an* di §34 riferito alla sposa libera: «**lei** nessuno fa uscire» (Imparati) e allo *status* sociale, sempre della sposa: «no one shall change **her** social status» (Hoffner)<sup>25</sup>, mentre il pronome *-an* di §36 è riferito allo sposo: «**lui** nessuno fa uscire» (Imparati)<sup>26</sup> e allo *status* sociale di costui: «no one shall change **his** social status» (Hoffner).

<sup>24</sup> Che secondo ARCHI, *Le 'leggi ittite'*, cit., 275, ha qui valore di «*arrha* confirmatoria».

<sup>25</sup> Unicamente H.G. GÜTERBOCK, *Recensione* a J. FRIEDRICH, *Die hethitischen Gesetze (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 7)*, Leiden 1959, in *Journal of Cuneiform Studies* 15 (1961), 62, ripreso anche da HOFFNER, *The Laws*, cit., 185, riferisce *-an* allo schiavo: «no one shall him». Per la bibliografia completa della traduzione ed interpretazione di questo paragrafo, si vedano IMPARATI, *Le Leggi Ittite*, cit., 215 ss., oltre ad HOFFNER, *The Laws*, cit.

<sup>26</sup> Analogamente G. BECKMAN, *Inheritance and Royal Succession Among the Hittites*, in H.A. HOFFNER JR. – G. BECKMAN (a cura di), *Kanisšumar: A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday, May 27, 1983*, Chicago 1986, 17, riferisce al giovane l'accusativo pronominale *-an*: «no one shall alienate him (i.e. the young man)».

Per comprendere pienamente il contenuto dei §§ 34 e 36 è necessario chiarire il significato del verbo *parā tarnā-*. Si tratta di un verbo composto dal preverbo *parā* «fuori»<sup>27</sup> e dal verbo *tarnā* «lasciare, lasciar andare», da cui il significato del verbo composto «lasciar uscire, lasciar andare; liberare»<sup>28</sup>. Il ritrovamento e lo studio del «Canto della liberazione (*parā tarnūmar*)»<sup>29</sup> ha meglio chiarito il suo significato, poiché è stato possibile stabilirne la relazione con il hurrita *kirenzī*, con il sumerico *amar-gi*<sub>4</sub> e con l'accadico *ANDURĀRUM* «ripristinare, rilasciare un soggetto allo *status* precedente (rispetto all'attuale)»<sup>30</sup>, considerando che la condizione precedente del soggetto interessato non necessariamente coincide con lo *status* di libero. Se questo è il significato base racchiuso nel «liberare» espresso da *parā tarnā-*, è da sottolineare che sia il termine accadico *ANDURĀRUM*, che il verbo ittita, assumono sfumature specifiche e in parte diverse tra loro, a seconda del contesto in cui si trovano e del soggetto specifico interessato dal provvedimento. Nell'editto della regina Ašmunikal per il Mausoleo reale (KUB 13.8, CTH 252), la regina dice di liberare (*arame-*) il personale dal versamento delle imposizioni *šabhan* e *luzzī*, ma specifica che tale personale non può essere rilasciato (*parā tarnā-*) dal mausoleo stesso:

«[Vs. (1-2) Così (dice) la Regina Ašmunikal: per quanto riguarda la Casa di Pietra che abbiamo fatto...], (5) i portieri che allora sono stati dati al mausoleo, siano essi liberi dal *šabhan* e dal *luzzī*. (7-11) 'Il cane abbaia, egli arriva lì e si placa, l'olio è versato', ma quelli non dovranno andare fuori. Davanti ad essi (= alle loro case) stia (pure) una quercia (<sup>GIŠ</sup>*ēja-*), ma nessuno osi rilasciarli (*parā tarnai*)! Nessuno sequestri loro buoi e pecore: essi devono essere liberi da ogni cosa!»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> I possibili campi semantici di *parā* e le sue funzioni sintattiche sono state oggetto di studio della sottoscritta in *La Funzione Sintattica degli Elementi Avverbiali di Luogo Ittiti: anda(n), āppa(n), katta(n), katti-, peran, parā, šer, šarā* (*Studia Asiana* 1), Roma 2002, 15; 117 s.; 137 ss.; 144 s.; 163 ss.; 198 ss.

<sup>28</sup> TISCHLER, HEG, T, 192 s. Un esempio è dalle istruzioni del corpo di guardia, in cui esso è usato in opposizione ad *anda tarnā-* «entrare»: (MH) IBoT I 36, I 73 *n-ašta anda-ya UL kuinki tarnai parā-ya-kan UL kuinki tarnai* «(la guardia) non deve far entrare nessuno e non deve far uscire nessuno»; questo verbo può essere usato anche in relazione ad un capro espiatorio che «viene lasciato andare»: (MH) KBo 5.2, III 33-35 *n-ašta nakkuššabiti parā UN-an tarnai man-ši ZI-ŠU-ma n-ašta parā GU<sub>4</sub>-un tarnai* «egli lascerà andare un uomo come capro espiatorio o, se vuole, lascerà andare un bue».

<sup>29</sup> E. NEU, *Das Hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša, Studien zu den Boğazköy-Texte* 32, Wiesbaden 1996.

<sup>30</sup> D. CHARPIN, *Les Décrets Royaux à l'Époque Paléo-Babylonienne*, in *Archiv für Orientforschung* 34 (1987), 36 ss.; E. VON DASSOW, *Piecing Together the Song of Release*, in *Journal of Cuneiform Studies* 65 (2013), 153.

<sup>31</sup> (5) <sup>LÚ.MEŠ</sup>*hīlammišš-a kuieš karū* (6) *ANA É.NA<sub>4</sub> pīyanteš n-at-kan šabhan-za luzi-ya-za arauēš ašandu* (7) *UR.GI<sub>7</sub>-aš wappīyazī apīyamaš ari n-aš karuššīyazī* (8) *Ì-an-ma-kan lahuttari apuš-*

Tutte le categorie di persone interessate dall'editto non devono più prestare il *šabhan* e *luṣṣi*, non sono tenute a dare alcun capo di bestiame, ed è esplicitamente detto che «devono essere liberi (*arawe-*) da ogni cosa», relativamente alle imposizioni materiali, e ciò deve essere ben chiaro a tutti piantando una quercia (<sup>GIS</sup>*ēja-*) davanti alla loro casa. Questo, tuttavia, non significa che essi non facciano più parte della struttura sacra («nessuno osi rilasciarli»): essi rientrano nel personale del mausoleo, qualunque cosa accada, come è rimarcato dal ricorso a quello che è probabilmente un proverbio o un motto («il cane abbaia, egli arriva lì e si placa, l'olio è versato»). In questo contesto specifico si distingue tra l'esenzione da un gravame e l'affrancamento da una struttura religiosa di persone che, pur non essendo schiave, restano incardinate nell'ambito palatino e tenute a svolgere un particolare servizio.

Il fatto che a poche righe di distanza in questo testo siano usati il verbo *arawue-* «liberare» e *parā tarnā* «può indurre a due conclusioni antitetiche: o la loro semantica non è simile, tanto da far ricorso ora all'una ora all'altra espressione, oppure essa lo è a tal punto che il secondo verbo può riprendere il primo come un sinonimo. A favore di questa seconda ipotesi è il seguente passo, in cui *arawe-* è senza alcun dubbio ripreso nella sua accezione astratta dal sostantivo verbale di *parā tarnā-*, vale a dire *parā tarnummar*:

- (NH) KUB 40.2, Rs. 11 *namma* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *hūma*[*ndaš*<sup>LÚ.MEŠ</sup>SANGA]  
 (12) ARAD<sup>MEŠ</sup> DINGIR<sup>LM</sup>-*ya arawabhun parā tarnu*[*mmaš*<sup>š</sup> *kuiš*<sup>š</sup> *éšta*]<sup>?</sup>  
 (13) *kinuna-aš-a QATAMMA-pāt kinuna-aš-a QATAMMA-pāt* IN A x[

«Inoltre io ho liberato tut[ti i sacerdoti] degli dei e i servi della divinità. [Chi era rientrato nel provvedimento di] liberazione (*parā tarnu*[*mmaš*]) egli ora allo stesso modo nel [...].»

La liberazione dall'asservimento al tempio, anche in condizione servile, come risulta dall'uso di ARAD «servo, schiavo», è poi ripreso dal sostantivo verbale *parā tarnummaš* per l'espressione dell'atto stesso.

Importante per comprendere pienamente il significato di *parā tarnā-* è, come già detto, l'oggetto a cui esso è riferito e, nel caso in cui si tratti di persone in stato di schiavitù, se cioè il loro *status* è quello di ARAD o GÉME, *parā tarnā-* significa «liberare»<sup>32</sup>.

*ma-kan parā le unvanzi* (9) *nu-šmaš-kan pian* <sup>GIS</sup>*éjan artaru parā-ma-aš-kan le kuiški tarnai* (10)  
 GU<sup>HIA</sup>-*ya-šmaš* UDU<sup>HIA</sup> *le kuiški appatriyaži* (11) *n-at-kan hūmantaz araueš ašandu*.

<sup>32</sup> VON DASSOW, *Piecing Together*, cit., 152 ss., specificamente 154, in riferimento al verbo *hurrita kir-*, reso in ittita con *parā tarnā-*, in particolare nel passo KBo 32. 15, III 3-4 *mān-ta-kan parā tarnumar-ma* [...] *tuel* ARAD<sup>DAM</sup> GÉME<sup>TAM</sup> *pa[rā tarnā]* «lascia liberi i tuoi schiavi e le tue schiave!», corrispondente al *hurrita* III 4: «with the patient 'slave,

Ritornando alla interpretazione dei §§ 34 e 36 delle 'Leggi', Hoffner ritiene che in margine al § 34 il verbo *parā tarnā-* significhi «manomettere (lat. *manumittere* = ) rilasciare dalla schiavitù», se riferito ad uno schiavo, ma «ridurre in schiavitù», se riferito ad un libero, pertanto, nel paragrafo in questione, la donna libera, oggetto di *parā tarnā-*, diventa schiava<sup>33</sup>. Stando a quanto osservato precedentemente sulla semantica del verbo in relazione ai termini ARAD o GÈME «schiavo/a», solo la prima proposta può ritenersi valida; nel secondo caso, invece, non vi sono evidenze che con esso ci si riferisca al mutamento di *status* da libero a schiavo. Il ricorso alla semantica generale del verbo, in base al confronto con l'accadico *ANDURĀRUM*, «ripristinare, rilasciare un soggetto allo *status* precedente (rispetto all'attuale)», non è di alcuna utilità in questo caso specifico, anzi rimarca il fatto che un libero oggetto di *parā tarnā-*, quale è la donna data in sposa, non può ritornare in uno *status* (quello di schiava) in cui non è mai rientrato<sup>34</sup>. Imparati, invece, ritiene che in questo paragrafo «per il principio comune presso la maggior parte dei popoli dell'antichità [...] la donna deve seguire lo stato sociale del marito»<sup>35</sup>, e dunque perdere il suo *status* di libera. Il commento da un punto di vista giuridico relativamente a questa affermazione e soprattutto in merito al presunto «principio comune» alla maggioranza dei popoli antichi, per cui la donna debba seguire lo *status* del marito, sarà affrontato nel paragrafo seguente.

Per meglio chiarire il significato di questi due paragrafi e i risvolti giuridici ad esso legati, ne proponiamo un confronto sintattico. Nel § 36 il padre della sposa, di condizione servile, paga il *kušāta* per un giovane libero accogliendolo nella sua casa come <sup>LÜ</sup>*antiyant-* «genero». Questo termine è da analizzare etimologicamente come *anda(n) iyant-* «colui che entra», quindi il <sup>LÜ</sup>*antiyant-* è «colui che entra (nella casa della sposa)», secondo una procedura matrimoniale particolare, in cui è il padre della sposa a pagare il *kušāta* per un giovane e lo accoglie nel suo nucleo familiare. In passato sono stati proposti confronti tra questa prassi matrimoniale e quella di tradizione mesopotamica denominata *ERRĒBUM*, in cui, con modalità analoghe a

slave woman' [...] indicating that this root does carry the meaning '(set) free' – rather than only 'release' of another kind, such as from one jurisdiction to another». Si veda anche CHD, *P*, 115, ma non inteso in ambito giuridico, come invece noi riteniamo da intendersi nell'esempio del «Canto della liberazione» KBo 32.15, III 3-4, e VON DASSOW, *Piecing Together*, cit., 125, secondo cui è da tradursi con «to hand over», ma anche «to turn over to, allow».

<sup>33</sup> HOFFNER, *The Laws*, cit., 185.

<sup>34</sup> A tal proposito PRINGLE, *Hittite Kinship*, cit., 245 con bibliografia precedente, segue l'ipotesi secondo cui la liberazione in oggetto sia quella dal suo *pater familias*, in virtù del nuovo *status* di moglie.

<sup>35</sup> IMPARATI, *Le Leggi*, cit., 118.

quanto osservato, è il padre della sposa a pagare «il prezzo della sposa» per un giovane<sup>36</sup> (si veda *infra* § 3.3).

Stando all'interpretazione fornita da Hoffner, il giovane non muta il suo *status* sociale («no one shall change **his** social status»), tanto che i figli della coppia saranno liberi<sup>37</sup>. Imparati, invece, ritiene che il giovane perda il suo *status* di libero («allora lui nessuno fa uscire»: da questo matrimonio), poiché, entrando nella casa di uno schiavo, prende lo *status* del suocero<sup>38</sup>: perciò, mentre nel § 34 è la donna a divenire schiava, seguendo il marito, nel § 36 è l'uomo che diviene tale, seguendo il suocero e, in ultima analisi, la sposa.

Come già accennato, da un punto di vista sintattico i paragrafi si presentano del tutto simili:

§ 34 Sogg. - Dat. - Ogg. - Vb. - [...] (24) Cong. + Pronome acc.  
ARAD ANA MUNUS<sup>TM</sup> kušata piddaiꝥꝥi n-an-kan parā UL kuški tarnai

§ 36 Sogg. - Dat. - Ogg. - Vb. - [...] (24) Cong. + Pronome acc.  
ARAD ANA DUMUNITA ELLIM kušata piddaiꝥꝥi n-an-kan parā UL kuški tarnai

L'oggetto logico del verbo parā tarna- è, a nostro avviso, da ricercarsi in entrambi i paragrafi nel soggetto giuridico maggiormente interessato da queste pratiche matrimoniali e dalle conseguenze che ne sarebbero derivate: nel § 34 nello schiavo che sposa la libera, nel § 36 nel padre schiavo che adotta il genero. Stando a questa interpretazione, nel § 34 si stabilisce che «lui (lo schiavo) nessuno può rendere libero (lett. rilasciare dal suo *status*)», vale a dire che il fatto che uno schiavo abbia contratto regolare *matrimonio* con una donna libera, non gli consente di mutare il suo *status* originario di non libero in libero: il matrimonio con una donna libera non costituiva una sorta di *green card*<sup>39</sup>. Analogamente, anche per il caso esposto nel § 36 l'oggetto di parā tarna- riteniamo sia ARAD, rilevando così un assoluto parallelismo sintattico e contenutistico con il paragrafo precedente: uno schiavo non muta il suo *status* adottando un libero come genero. Il comune denominatore dell'espressione parā tarna- in questi due

<sup>36</sup> Si veda BECKMAN, *Inheritance*, cit., 17 nt. 22 e 18 con bibliografia precedente; PRINGLE, *Hittite Kinship*, cit., 247.

<sup>37</sup> HOFFNER, *The Laws*, cit., 43 e 186.

<sup>38</sup> IMPARATI, *Le leggi*, cit., 55 e 217.

<sup>39</sup> Le possibilità di affrancamento dalla schiavitù nel Vicino Oriente Antico sono state passate in rassegna da R. WESTBROOK, *Slave and Master in Ancient Near Eastern Law*, in: *Issue 4 Symposium on Ancient Law, Economics & Society Part I: The Development of Law in Classical and Early Medieval Europe / Symposium on Ancient Law, Economics & Society Part I: The Development of Law in Ancient Near East*. *Chicago-Kent Law Review*, vol. 70, Chicago 1995, 1648 ss. e non si fa menzione di un affrancamento a seguito di un matrimonio con un *partner* libero. ARCHI, *Le 'leggi ittite'*, cit., 275 specifica che: «il libero e la libera mantenevano il loro *status*».

articoli è che il proprio *status* d'origine non cambia ricorrendo a pratiche matrimoniali particolari: o con un *partner* che goda di uno *status* diverso, o tramite l'adozione di uno sposo per la propria figlia. A sostegno di questa proposta vi è anche l'aspetto sintattico, non secondario in una raccolta normativa, che doveva risultare di facile comprensione e apprendimento tra il popolo, riconoscendo in questo modo, oltre al già rilevato parallelismo tra i §§ 34 e 36, anche il rispetto del principio della composizione ad anello all'interno di ciascuno di essi. Nella conclusione della norma, verrebbe infatti ripreso dall'elemento pronominale il *topic*, o tema, del discorso, vale a dire il concetto principale, citato all'inizio del paragrafo, e in questo caso coincidente con il soggetto grammaticale, su cui ruota tutto il discorso e per il quale esso è formulato: se X .... allora X... A tal proposito sono numerosi gli esempi che si possono addurre desunti da altri paragrafi delle stesse 'Leggi', come ad esempio nella complessa struttura del § 28, in cui il pronome in caso accusativo *-an*, più volte ricorrente, rimanda sempre a DUMU.MUNUS posto in apertura del discorso:

§ 28a «Se una **ragazza** ad un uomo <è> promessa (*takku DUMU. MUNUS LÚ-ni taranza*), <e> un altro la rapisce (*tamais'-an pittenuzi*), appena la rapisce (*kušša-an pittenuzi-ma*), allora qualunque cosa il primo uomo <le> ha dato, allora egli (= l'altro) a lui risarcirà; il padre e la madre non risarciranno; (§ 28b) se il padre e la madre ad un altro uomo la danno (*takku-an attasannaš tamedani LÚ-ni pianzi*), allora il padre e la madre risarciranno; (§ 28c) se il padre e la madre si rifiutano, allora lei da lui si separi (*n-an-ši-kan tušanta*)».

### 3. Osservazioni di carattere giuridico.

#### 3.1. Aspetti preliminari.

Nell'ambito delle 'Leggi' ittite il matrimonio è trattato in alcuni articoli, che ci consentono di immaginare come esso potesse realizzarsi. Ovviamente per matrimonio noi intendiamo l'unione tra un uomo e una donna riconosciuta dalla comunità in cui i due individui vivono. Da tale unione, che ha un carattere fortemente giuridico, discendono poi una serie di effetti, tra cui il principale è il riconoscimento di una prole legittima, a cui saranno destinati in eredità i beni dei genitori. Nelle 'Leggi' noi cercheremo di individuare gli indizi che ci consentano di ricostruire le fasi<sup>40</sup> che compongono il matrimonio propriamente detto, distinguendolo da altri tipi di unione, che giuridicamente non producono gli stessi effetti dell'altro.

<sup>40</sup> In generale si pensa ad una tripartizione: cfr. E. VOLTERRA, *Appunti di diritto orientale antico*, Roma 1979, 295.

Il matrimonio, nel mondo ittita, presuppone un accordo verbale, detto *taranza*, tra la famiglia della sposa e lo sposo. Tale accordo prescinde dalla volontà della sposa<sup>41</sup>, e se si è giunti soltanto a questa fase, qualora i genitori della sposa o lo sposo vengano meno all'accordo, le penali saranno minime (§ 28).

Il passaggio successivo comporta la consegna da parte dello sposo di un dono di nozze, detto *kušata*, ai futuri suoceri: sembrerebbe corrispondere a una sorta di *arra sponsalicia*, che serve a rafforzare la promessa di matrimonio. Quando è avvenuto tale versamento, che spesso in letteratura è stato definito, a nostro avviso impropriamente, «prezzo della sposa», l'eventuale rinuncia da entrambe le parti comporta il pagamento di una penale: la perdita del *kušata* per il fidanzato che rompe il fidanzamento (§ 30), il pagamento del doppio (cioè la restituzione del *kušata* e in aggiunta qualcosa dello stesso valore) per il padre che decide di far sposare la figlia ad un altro (§ 29).

Inoltre, sembrerebbe che fossero possibili matrimoni misti tra persone di classi sociali diverse, §§ 31 e 32, anche se in questi due paragrafi non si parla esplicitamente di matrimonio, ma di convivenza e della distribuzione dei figli tra i due genitori. Però sappiamo che il *kušata* poteva essere pagato per una ragazza di condizione libera anche da uno schiavo (§ 34), e anche da un libero per una ragazza figlia di schiavi (§ 36). Invece, se una donna libera fosse stata rapita da qualcuno (probabilmente uno di condizione inferiore a quella di libero), e il rapitore non avesse pagato il *kušata* (§§ 35 e 175), la ragazza dopo alcuni anni sarebbe diventata schiava.

Dopo questo versamento avveniva il matrimonio vero e proprio, che comportava sia la convivenza dei due sposi, sia l'assegnazione di una sorta di dote alla sposa da parte del padre, *ḫivaru*. Tale assegnazione, che quando si riferisce ad un uomo è tradotta con «quota ereditaria» (e quindi dovrebbe essere disponibile solo dopo la morte del padre, ma in realtà non è affatto chiaro), alla donna viene attribuita quando si sposa. Se la sposa muore, la dote resterà al marito se lei sarà andata a convivere con lui, mentre resterà al padre se la sposa sarà rimasta a vivere nella casa del padre (§ 27). Quest'ultima circostanza poteva aversi quando la sposa fosse rimasta ad abitare nella casa di suo padre, circostanza non del tutto chiara e su cui torneremo nel corso della trattazione.

Sulla base dei testi sopra analizzati nel dettaglio, dunque, è opportuno approfondire alcuni aspetti di natura giuridica.

### 3.2. *La promessa taranza.*

Partendo dal *taranz(a)*, possiamo dire che si tratta di un accordo verbale che l'aspirante fidanzato faceva con i genitori della sposa, e aveva un carattere informale. Infatti le tre fattispecie riportate nel § 28 ci parlano di

<sup>41</sup> Cfr. ID., *Appunti*, cit., 296; IMPARATI, *Le Leggi*, cit., 109.



quando tale accordo dovesse rompersi, e riportano il caso in cui l'aspirante fidanzato avesse fatto anche dei doni alla futura fidanzata. Se la ragazza «promessa» venisse rapita da un altro uomo (un terzo), costui dovrebbe restituire al 'fidanzato' eventuali doni fatti alla ragazza (§ 28a). Se invece a darla ad un altro fossero stati i genitori della ragazza, sarebbero stati questi ultimi a restituire i doni all'aspirante fidanzato (§ 28b), e qualora essi si fossero rifiutati di farlo, la ragazza non avrebbe dovuto in alcun modo restare col secondo uomo (§ 28c). Dal paragrafo, che riporta le tre fattispecie, dunque, si evince come l'accordo da cui discende la definizione di *taranz(a)* sia una sorta di preliminare, che vincola sì le parti, ma con delle penali irrisorie (al *simplum*) solo nel caso in cui ci siano stati dei semplici 'doni' consegnati dall'aspirante fidanzato alla futura sposa: in caso contrario le 'Leggi' non dicono nulla, il che fa supporre che il semplice *taranza*, non accompagnato da doni, non avrebbe comportato nessuna penale in caso di rottura.

### 3.3. Il vincolo (*hamenkanza*) con pagamento del *kušata*.

Altra situazione, invece, si prospetta quando, oltre al *taranza*, le parti si sono vincolate (*hamenkanza*) con il *kušata*, ovvero una sorta di dono formale, offerto dal fidanzato alla famiglia della fidanzata, dono che resterà poi alla famiglia della futura sposa (non viene nominato nel § 27, che riguarda la morte della sposa/moglie).

In questo caso, infatti, le parti sono vincolate formalmente e qualora una delle due dovesse venire meno all'accordo, ci sarebbe la perdita del *kušata* per il fidanzato (§ 30), e del doppio<sup>42</sup>, cioè della quota versata dall'uomo aumentata di una penale di uguale entità a carico della famiglia della sposa (§ 29). Questo, ovviamente, farebbe pensare che il vincolo nasca dal versamento del *kušata*, il che lo renderebbe un'obbligazione reale: solo dopo tale versamento, infatti, l'inadempimento comporterebbe il pagamento della penale. L'entità del *kušata* non è prestabilita, e probabilmente variava a seconda delle possibilità economiche del fidanzato e della futura sposa.

Secondo molti commentatori<sup>43</sup>, si tratterebbe del «prezzo della sposa», cioè di un versamento che corrisponderebbe al valore della sposa. Personalmente noi riteniamo che sarebbe più opportuno pensare ad una dazione di entità variabile, che genera l'obbligazione a sposarsi. D'altra parte, se si trattasse di un prezzo<sup>44</sup> vero e proprio, non dovrebbe essere prevista la «dote»,

<sup>42</sup> Nel *testo parallelo* § XXII 16, il risarcimento è triplicato.

<sup>43</sup> Cfr. nt. 11.

<sup>44</sup> Il prezzo è l'equivalente in denaro, o altro bene fungibile di riferimento [che nel Vicino Oriente antico poteva essere l'argento o l'orzo, cfr. a tal proposito K. POLANY, *La sussistenza dell'uomo*, Torino 1983, 158 s., ma anche M.A. POWELL, *A contribution to the History of Money*

in ittita *imaru*, che viene consegnata dal padre alla figlia che va in sposa e che dovrebbe essere, di conseguenza, molto meno consistente del *kušata*.

Questo versamento, però, ha anche altre conseguenze. Oltre a vincolare i due contraenti, sembrerebbe produrre altri effetti sul rapporto tra i due futuri sposi, in particolare per la sposa: essa, infatti, se anche venisse rapita da qualcuno (anche un AGRIG o un SIPA) che non si sia accordato con i suoi genitori, qualora il rapitore pagasse il *kušata*, il matrimonio sarebbe considerato valido, e lascerebbe integro lo *status* della ragazza, mentre se la ragazza fosse stata rapita da un AGRIG o da un SIPA e questi non avesse versato il *kušata*, la ragazza dopo tre anni sarebbe divenuta schiava (§ 35, ma anche § 175, sebbene in questo caso non sia stato citato il termine in questione). Inoltre, esso è presente anche nei paragrafi che hanno per protagonisti un libero che sposa una schiava (§ 34) e uno schiavo che fornisce il *kušata* ad un libero affinché sposi sua figlia, presumibilmente schiava (§ 36): in questo caso sembrerebbe che il versamento indichi la volontà a contrarre un matrimonio valido anche in una situazione di disparità sociale. Tale versamento, sebbene sancisca un matrimonio valido, tuttavia non può sanare il divario sociale tra gli sposi. Sembrerebbe, cioè, che questo pagamento rendesse giuridicamente valido il matrimonio, con la conseguenza di riconoscere come legittimi i figli nati da quel matrimonio, mentre, al contrario, il mancato pagamento del *kušata* non integrerebbe il matrimonio, e il rapporto tra l'uomo e la donna sarebbe una mera unione di fatto, probabilmente comportando che i figli nati da tale unione sarebbero considerati illegittimi, e con la conseguenza di rendere la ragazza, anche se nata libera, schiava dopo un determinato numero di anni, qualora a rapirla e a convivere con lei fosse un AGRIG o un SIPA; ma sul punto torneremo tra poco.

#### 3.4. *L'imaru*.

Il terzo momento, che poi comportava la conclusione del matrimonio vero e proprio, sembrerebbe essere dunque la consegna della dote, *imaru*, alla sposa da parte del padre. Sul punto, però, non abbiamo che un unico paragrafo delle 'Leggi' (§ 27), che parla specificamente del caso in cui la moglie muoia prima del marito. Ma non ci sono altri riferimenti alla dote.

È probabile che la dote fosse la parte conclusiva degli accordi, e che fosse subito seguita dal matrimonio, e che quindi i due sposi potessero iniziare a coabitare insieme. Sul punto, però, non si può dire molto, vista

*in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage*, in B. HRUŠKA – G. KOMORÓCZY (a cura di), *F5. LUBOR MATOUŠ, II*, Budapest 1978, 211-243] di una merce. Se la sposa fosse la merce, il *kušata* sarebbe il prezzo, ma in questo caso non dovrebbe essere prevista la dote (*imaru*), perché altrimenti il *kušata* dovrebbe essere nettamente superiore alla dote, in quanto sarebbe l'equivalente del valore della donna più il valore della dote.

la scarsità delle informazioni a nostra disposizione. Sappiamo soltanto che era possibile che gli sposi risiedessero nella casa del suocero, o almeno che la sposa potesse continuare a vivere a casa del padre, come si evince appunto dal § 27 e forse dal § 36, che verrà discusso in seguito.

Nel § 27 si parla specificamente dell'*ivaru*: quando il marito prende la sua sposa, conducendola nella sua casa, porta con sé l'*ivaru*. Se poi la moglie dovesse morire prima del marito, qualora questi avrà sostenuto delle spese per il funerale, l'*ivaru* resterebbe a lui. Non gli spetterebbe, invece, se la donna morisse in casa del padre e avesse dei figli.

Nella prima parte della legge non è chiaro se la morte della donna sia avvenuta in casa del marito in assenza di figli, oppure se la presenza dei figli fosse rilevante soltanto qualora la moglie fosse morta in casa del padre.

Quanto alla seconda parte, non si capisce per quale motivo la donna dovrebbe essere morta in casa di suo padre. La donna si era allontanata dalla casa del marito momentaneamente, oppure si era separata dal marito definitivamente, tornando a vivere a casa del padre? Nel primo caso si potrebbe ipotizzare o che la donna fosse tornata a casa del padre per qualche motivo contingente e poi fosse morta lì, ma sembra un'ipotesi abbastanza improbabile, oppure bisogna ipotizzare una situazione simile all'*usurpatio trinoclis* romana, cioè a un qualche istituto che prevedesse, per qualche motivo, la possibilità per la donna di non entrare pienamente nella casa del marito, e mantenere dei legami con la famiglia d'origine. In tale caso la donna non si trovava per caso da suo padre, e quindi la dote sarebbe rientrata nelle disponibilità del padre. Nel secondo caso, invece, si dovrebbe immaginare una qualche forma di separazione o divorzio, in seguito alla quale la donna ritornava dal proprio padre, e quindi, avendo ripreso la sua dote, questa sarebbe rimasta o al proprio padre o ai propri figli.

Sembrano possibili entrambe le soluzioni, ma va sottolineato, in ogni caso, che si tratta dell'unico accenno che si fa all'*ivaru*<sup>45</sup>.

### 3.5. Ratto di una ragazza ed eventuale matrimonio riparatore.

Nelle 'Leggi' sono previsti due diversi tipi di ratto della ragazza: quello inserito nel § 28 e quello dei §§ 35 e 175.

Nel primo caso si tratta del rapimento di una ragazza «promessa» ad un altro: sarà sufficiente restituire qualsiasi cosa il 'promesso' fidanzato le abbia

<sup>45</sup> In margine, infine, si può notare come in questo paragrafo non si faccia menzione del *kušata*: alla morte della moglie, mentre l'*ivaru* può tornare nella disponibilità del padre della donna, non si dice nulla circa il destino del *kušata*. Nel Codice di Hammurapi, invece, si prevede che quando una donna sposata muoia prima del marito, la dote possa tornare al padre, ma decurtata della *TERĤATUM*, che deve essere restituita al marito o al suocero, oppure trattenuta dalla dote prima di essere consegnata.

dato, perché essa venga considerata libera di sposarsi con il rapitore. Solo nel caso in cui questi beni non venissero restituiti la ragazza non potrebbe restare con il rapitore (ma non si dice se poi dovrà comunque sposare il ragazzo a cui era «promessa»). Purtroppo non si dice nient'altro, ma si presume che il rapitore, avendo restituito lui stesso i beni, intenda poi sposare la ragazza regolarmente. Anche nel caso in cui il suocero li restituisca si può presumere una sorta di benessere dei genitori della ragazza, probabilmente propensi a procedere con questo secondo 'fidanzamento'.

Negli altri due paragrafi, invece, la situazione è diversa: si tratta di una ragazza libera, che viene rapita da un AGRIG o da un SIPA, cioè due categorie di persone individuate attraverso il lavoro che svolgono, probabilmente in dipendenza del palazzo. Nel § 35 si sottolinea che se per la ragazza non si paga il *kušata*, dopo tre anni lei perderà il suo *status* di libera e diventerà schiava<sup>46</sup>. Nel § 175 si dice semplicemente che dopo due o quattro anni lei perderà tale *status* e non si fa cenno al *kušata*, che quindi si presume essere un istituto successivo alla redazione iniziale delle 'Leggi'. Da tali paragrafi possiamo capire che era in uso il ratto delle ragazze da marito, e nell'eventualità in cui il rapitore fosse una persona di basso lignaggio, il destino della ragazza era quello di asservirsi, a meno che il rapitore non pagasse il *kušata*, evenienza che sembrerebbe assai remota in questi casi.

Dal § 35, però, si può anche dedurre che nel caso in cui il rapitore appartenesse ad un'altra classe sociale (cioè fosse sicuramente libero), la ragazza non avrebbe perso il suo *status*, e, soprattutto, che qualora il rapitore (anche AGRIG e SIPA) avesse pagato il *kušata*, la ragazza non avrebbe perso il suo *status* di libera e, con ogni probabilità, il vincolo tra i due sarebbe stato formalizzato.

Se però noi accostiamo questi due paragrafi a quelli immediatamente precedenti, e cioè i §§ 31 e 32 (il § 33, che è del tutto simile ai precedenti, in realtà riguarda due schiavi), e poi il § 34, possiamo fare qualche altra osservazione.

Dai §§ 31 e 32, che qui non sono stati presi in considerazione, in quanto esulano dal matrimonio vero e proprio, si evince che erano previsti casi di unioni di fatto tra un uomo e una donna di condizioni sociali diverse, l'uno libero e l'altra schiava e viceversa. Fintanto che l'unione di fatto si mantenesse, sembrerebbe che il loro rapporto fosse paragonabile a quello di due coniugi, ma qualora essi decidessero di separarsi, sembrerebbe che il destino dei figli cambierebbe: infatti si dice che un figlio andrà con la madre schiava, mentre gli altri andranno con il padre libero<sup>47</sup>. Sembrerebbe prospettarsi, cioè, una

<sup>46</sup> Su questo paragrafo si veda ora S. HUTTER-BRAUNSAAR, *Hethitische und Biblische Gesetzesscorpora*, in *Biblische Notizien* 156 (2013), 89 ss., in particolare p. 93, dove il paragrafo ittita è accostato a Es. 21,2.

<sup>47</sup> Nel § 32 si parla dell'unione tra una donna libera e uno schiavo: nella versione più antica si dice che in caso di separazione uno dei figli va col padre schiavo e gli altri vanno con

situazione particolare: se l'unione funziona, i figli restano nel nucleo familiare e sono considerati tutti allo stesso modo, mentre se i due genitori si separano, uno dei figli resterebbe con la madre, e gli altri con il padre. Il § 35, dunque, potrebbe gettare luce piuttosto sui figli nati da questa sorta di unione di fatto: anche se nei §§ 31 e 32 si parla di una relazione volontaria tra l'uomo e la donna, essi tuttavia appartengono a classi sociali diverse, e si dice chiaramente che da tale unione, non formalizzata, alcuni figli seguiranno il padre (e il suo *status*) e altri la madre (e il suo *status*). Il § 35, di conseguenza, vuole dire chiaramente che anche qualora la donna rapita fosse una donna libera, se l'unione non verrà formalizzata (o meglio sanata) con il pagamento del *kušata*, col tempo tale unione muterà lo *status* di lei, facendola diventare schiava, e di conseguenza nessuno dei figli nati da tale unione sarà libero.

Questa soluzione, oltretutto, sarebbe ulteriormente avvalorata dai contigui §§ 34 e 36, la cui complessità sintattica e terminologica merita una trattazione a sé.

### 3.6. *Matrimoni (con kušata) tra liberi e schiavi.*

I due paragrafi che riguardano l'unione coniugale tra liberi e schiavi, formalizzata con il pagamento del *kušata*, hanno ad oggetto non lo *status* dei figli, che sembrerebbe essere chiaro, ma quello del coniuge schiavo.

Lo *status* dei figli, essendo integrato un matrimonio vero e proprio, non è messo in discussione nei due paragrafi, (è presumibile, infatti, che tutti saranno liberi a differenza di quanto accade nei §§ 31 e 32), mentre in questi altri due paragrafi l'obiettivo del legislatore è quello di chiarire lo *status* del coniuge schiavo.

Se, infatti, è vera la soluzione prospettata da noi (cfr. *supra* § 2), l'espressione «nessuno libererà» è riferito rispettivamente allo schiavo che sposa la donna libera e al padre, che fornisce al genero libero i beni per pagare il *kušata*. Le ragioni filologiche sono state già espresse nel § 2, mentre in questa parte ci soffermeremo su alcune considerazioni di tipo giuridico.

Nel primo caso, si è avanzata l'ipotesi che la sposa «libera» avrebbe mutato il suo *status* per due ragioni. La prima è che essendo una donna, sarà lei a prendere lo *status* del marito: essendo questi uno schiavo, lei diventerà schiava. E questo viene ipotizzato sulla base di situazioni analoghe nel Vicino Oriente antico<sup>48</sup>. Sebbene questa affermazione sia debole di per sé<sup>49</sup>, in quanto i popoli

la madre libera. Questo renderebbe ancora più difficile credere che il matrimonio con *kušata* del § 34 possa comportare la riduzione in schiavitù della moglie libera.

<sup>48</sup> IMPARATI, *Le Leggi*, cit., 118. Probabilmente l'Autrice tiene conto del *senatusconsultum Claudianum*, del 52 d.C., che prevedeva una fattispecie simile.

<sup>49</sup> Si deve notare come questa spiegazione contrasti con quella fornita dagli stessi commentatori per il § 36, in cui sarebbe il marito a prendere lo *status* del suocero.

del Vicino Oriente antico sono molto diversi gli uni dagli altri e quasi mai le situazioni degli uni possono riferirsi a quelle degli altri, specialmente se non sono sufficientemente documentate, essa inoltre contrasta con quanto è scritto, ad esempio, nel Codice di Ur-Namma<sup>50</sup> e in quello di Hammurapi<sup>51</sup>: in questi casi non si dice affatto che la donna libera che sposa uno schiavo diviene schiava, ma piuttosto si parla dello *status* dei figli e dei beni che spettano alla moglie che rimane vedova dello schiavo. Oltretutto sembrerebbe, sulla base di quanto letto nel § 32 della stessa raccolta di 'Leggi' ittite, che sia ragionevole quanto da noi proposto, perché se un matrimonio di fatto (cioè senza *kušata*) non comporta la degradazione della donna libera che sposa uno schiavo, perché mai ciò dovrebbe avvenire nell'ambito di un matrimonio legittimo? E inoltre, se è vero che la donna libera rapita diviene schiava dopo tre anni (§ 35), essa lo diviene solo nel caso in cui il rapitore sia un AGRIG o un SIPA e non abbia pagato il *kušata*, altrimenti non lo diventerebbe.

C'è poi l'altra argomentazione, che riguarda il fatto che sia lei il complemento oggetto del verbo *parā tarnā-*. Oltre alle ragioni sintattiche e grammaticali proposte *supra*, è evidente che se il termine in questione viene accostato al *ķirenzi* mitannico o all'*ANDURĀRUM* paleo-babilonese, esso non potrebbe riferirsi ad un libero. Tali termini, infatti, servono ad indicare un provvedimento regio, volto a ripristinare il precedente *status* di una persona asservita per debiti<sup>52</sup>: in seguito alla proclamazione dell'*ANDURĀRUM* o del *ķirenzi*, il sovrano proclama nulli i debiti preesistenti e quindi ristabilisce la libertà per chi si era asservito al creditore. Ma con tale provvedimento non tornano liberi tutti gli schiavi, indistintamente: solo quelli che erano originariamente liberi e si erano asserviti per debiti. E se anche, in via teorica, si volesse applicare tale situazione ad un libero, per poter tornare al suo *status* precedente, bisognerebbe ipotizzare che quella persona, nata schiava, fosse stata affrancata in seguito, ma non ci sembra sia questo il caso prospettato nei due §§ 34 e 36. In ogni caso, tanto nell'*ANDURĀRUM* quanto nel *ķirenzi* i provvedimenti del sovrano erano

<sup>50</sup> Nel § 5 si dice che se uno schiavo sposa una donna libera dovrà mettere al servizio del suo padrone un figlio maschio, a cui spetteranno metà dei beni paterni, mentre gli altri figli non potranno essere dati in schiavitù ad altri senza il permesso del padrone: non si parla della riduzione in schiavitù della donna.

<sup>51</sup> Nei §§ 175 e 176 si parla rispettivamente di uno schiavo di Palazzo o un *MUŠKENUM*, che sposa la «figlia di un uomo libero», in cui si prevede chiaramente che qualora nascano figli dal matrimonio, questi non possano essere considerati schiavi del suo padrone (cioè il Palazzo), e, nel § 176, si dice che alla morte dello schiavo di palazzo, o del *MUŠKENUM*, la donna riprenderà la dote e metà dei beni che ha acquisito con il marito, mentre l'altra metà andrà al padrone del marito, e se non avesse portato una dote, le spetterà soltanto la metà dei beni.

<sup>52</sup> Cfr. a questo proposito anche C. SIMONETTI, *Gli 'editti di remissione dei debiti' antico-babilonesi e la loro ricezione nel Vicino Oriente antico*, in *BIDR* 107 (2013), 309-334.

volti a migliorare la condizione delle classi più deboli della popolazione, e non a peggiorarla, come sarebbe nel caso appena ora ipotizzato.

È più logico pensare, dunque, che l'espressione si debba riferire allo schiavo, soggetto della protasi: se uno schiavo sposa una libera, allora nessuno lo potrà liberare. La logica della norma riguarda il fatto che un matrimonio legittimo, se fatto tra persone di diverso *status*, non modifica lo *status* del coniuge (né in senso positivo né in senso negativo), ma produce, semmai, effetti sulla prole, che, a nostro avviso, gode del *favor libertatis*, non solo perché uno dei genitori è libero (come accade anche nei §§ 31 e 32, ma solo parzialmente), ma anche perché il loro matrimonio è giuridicamente riconosciuto.

Il § 36 è più complesso nella sua costruzione, in quanto prevede non il matrimonio legittimo tra un libero e una schiava, ma una fattispecie più particolare: il caso in cui il *kašata* venga messo a disposizione dal padre della sposa-schiava. In questo caso c'è una sorta di forzatura da parte dello schiavo, che alletta il futuro genero (libero) non facendogli pagare il *kašata*: con questo matrimonio lo schiavo si assicura che i suoi nipoti saranno liberi, quanto a lui, continuerà ad essere uno schiavo (e molto probabilmente lo resterà anche sua figlia). È anche probabile che questo genero sia povero, e che quindi vada a vivere con la moglie a casa del suocero, ma non si capisce per quale ragione questo fatto dovrebbe comportare la perdita del suo *status* di libero.

Si è anche avanzato il paragone<sup>53</sup> con un tipo di matrimonio medio-babilonese, detto *ERREBUM*, ma quest'ultimo prevede il caso inverso: quando un uomo non ha eredi maschi, ma solo figlie femmine, può adottare un uomo (anche schiavo), al fine di fargli sposare la propria figlia, e nominarlo così suo erede. Solo che si tratta del caso speculare, in quanto il suocero è libero e il genero schiavo: attraverso l'adozione si può manomettere uno schiavo, ma non crediamo siano attestati casi contrari, che prevedano, cioè, la riduzione in schiavitù di un libero per mezzo di adozione.

Anche in questo caso, dunque, è preferibile immaginare che oggetto del verbo sia lo schiavo e non il genero libero<sup>54</sup>: il matrimonio legittimo, quando unisce persone di ceto diverso, rende liberi i figli, ma non il genitore di condizione servile, che resta tale in ogni caso. Nella fattispecie in questione, inoltre, non era nemmeno lui a sposarsi, ma sua figlia e quindi sarebbe davvero difficile immaginare un matrimonio, attraverso il quale la promozione sociale non riguardi uno degli sposi, ma addirittura il suocero.

Per concludere queste osservazioni, dunque, a nostro avviso i §§ 34 e 36 pongono l'attenzione sul fatto che il matrimonio regolare tra persone di ceto differente non comporta il mutamento di *status* di uno dei due sposi (né

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, nt. 34, ma anche IMPARATI, *Le Leggi*, cit., 218-220.

<sup>54</sup> Oltretutto questo andrebbe contro l'assunto che fosse la donna a dover prendere lo *status* del marito come in passato si è ipotizzato per spiegare, per esempio il § 34.

in senso migliorativo né in quello peggiorativo), ma soltanto la legittimità della discendenza, a cui, con ogni probabilità, era attribuito il *favor libertatis*.

#### ARTICOLI TRATTATI

- § 26a Se una donna <libera> un uomo r[ifiuta], allora l'uomo a lei dà; e ..... un salario per la sua discendenza. Ma l'uomo....
- § 26b Se un uomo una donna respin[ge] .... e la vende, chiunque la compra gli pagherà 12 sicli d'argento.
- § 27 Se un uomo sua moglie prende e nella sua casa la conduce, anche la sua dote porta; Se la donna muore là, allora dell'uomo il suo bene si brucia; la sua (= di lei) dote per sé l'uomo prenda. Se ella muore nella casa di suo padre e ci sono suoi figli, la sua (= di lei) dote l'uomo non prenda.
- § 28a Se una ragazza ad un uomo <è> promessa <ma> un altro la rapisce, allora qualunque cosa il primo uomo <le> ha dato, egli a lui risarcisca; il padre e la madre non risarciscono. (§ 28b) Se il padre e la madre ad un altro uomo la danno, allora il padre e la madre risarciscano. (§ 28c) Se il padre e la madre si rifiutano, allora lei da lui si separi.
- § 29 Se una giovane donna <é> legata ad un uomo ed egli per lei ha pagato il *keššata*, e successivamente il padre e la madre ciò contestano, allora lei dall'uomo separano, ma due volte il *keššata* risarciscono.
- § 30 Se l'uomo la ragazza non ha ancora preso, allora l'uomo può rifiutarla, ma al *keššata* che aveva pagato egli rinuncia.
- § 31 Se un uomo libero e una schiava sono amanti(?) e vivono insieme, ed <egli> prende lei come sua moglie, e fanno una casa e dei figli, e in seguito essi vengono a contesa o si separano e la casa equamente dividono, l'uomo per sé i figli prenda, un figlio prenda la moglie.
- § 32 (A) Se uno schiavo una donna libera prende e fanno dei figli, e la loro casa dividono, essi divideranno equamente i loro beni, la donna libera prenderà la maggior parte dei figli, e lo schiavo prenderà un solo figlio.
- § 32 (B) Se uno schiavo una donna libera prende, il loro caso giuridico <è> lo stesso.
- § 33 Se uno schiavo una donna libera prende, il loro caso giuridico <è> lo stesso.



- § 34 Se uno schiavo paga il *keššata* per una donna e la prende come sua moglie, nessuno potrà renderlo libero.
- § 35 (A) Se un pastore una donna libera [prende], ella dopo tre anni diventa schiava.
- § 35 (B) Se un amministratore o un pastore rapisce una donna libera, il *keššata* per lei non paga, allora ella nel terzo anno diviene schiava.
- § 36 Se uno schiavo paga il *keššata* per un giovane libero, e lui come ‘genero’ nella sua casa prende, nessuno potrà renderlo libero.
- § 37 Se qualcuno una donna libera rapisce e un manipolo di soccorritori va loro dietro, se due uomini o tre uomini muoiono, non c’è risarcimento; ‘tu sei diventato un lupo’.
- § 175 Se un pastore di pecore o un amministratore prende una donna libera, allora ella o nel secondo o nel quarto anno diviene schiava, e i suoi figli ...ma nessuno dovrà afferrare le cinture<sup>55</sup>.
- § 192 (KBo 6.26) Se un marito (lett. uomo) ad una donna muore, il suo socio <la> prenderà come sua moglie [...] non è reato<sup>56</sup>.  
(KUB 29.34) Se la moglie di un uomo muore, egli prenderà sua sorella come sua moglie: non è reato.
- § 193 Se un uomo ha una moglie e l’uomo muore, suo (: del marito) fratello prenderà sua moglie; e la prenderà suo padre; quando suo padre muore, suo fratello (/ il figlio di suo fratello)<sup>57</sup> prenderà la donna che egli aveva.

<sup>55</sup> Questa espressione, estremamente criptica, probabilmente rimanda ad un detto proverbiale non altrimenti noto; per il commento si veda Imparati, *Le Leggi*, cit., 161, 305 s.

<sup>56</sup> Questo testo è stato scritto sulla rasura di una precedente versione di circa tre righe, probabilmente uguale a quella del manoscritto KUB 29.34, cfr. HOFFNER, *The Laws*, cit., 151 nt. 538.

<sup>57</sup> Cfr. HOFFNER, *The Laws*, cit., 152 e nt. 541.