



I S E M P R E V E R D E

GIOELE SOLARI

— ★ ★ ★ —

La vita e l'opera scientifica
di Francesco Ruffini

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

La vita e l'opera scientifica

di Francesco Ruffini

(1863-1934)

Era nato nel Canavese, a Lessolo, il 10 aprile 1863 da famiglia oriunda da Andrate e discesa a Borgofranco d'Ivrea. Tra le famiglie distinte del luogo A. Bertolotti ricorda la famiglia Ruffini nelle *Passeggiate nel Canavese* (Ivrea, 1870, IV, p. 470; 489). Ma la distinzione derivava alla famiglia non da nobiltà antica, non da ricchezze accumulate, ma dal lavoro, dagli studi con sacrificio compiuti, dalle professioni liberali esercitate, dalle cariche civili coperte. La precoce vedovanza obbligò la madre del Ruffini a occuparsi di una piccola azienda agricola e a provvedere con essa alla educazione e istruzione dei figli. Avviare i quali agli studi era ambizione diffusa nelle famiglie del vecchio Piemonte provinciale, e tale ambizione era favorita dai collegi annessi alle pubbliche scuole, nei quali i giovani volenterosi trovavano facili condizioni di vita e di studio. E nel collegio civico di Ivrea il Ruffini fece gli studi classici, dai quali passò all'Università di Torino nel 1882. Conquistatasi una borsa di studio nel Collegio delle Pro-

vincie, il Ruffini, cedendo forse a considerazioni pratiche, a insistenze familiari, si iscrisse alla Facoltà di giurisprudenza, malgrado le sue tendenze spiccatamente letterarie. Delle quali fanno prova i numerosi saggi in verso e in prosa da lui pubblicati negli anni 1883-90 nei giornali letterari di Torino di quest'epoca. Gareggiava con lui e certamente lo superava per finezza di gusto, per sensibilità poetica Vittorio Brondi, compagno di studi, al quale rimase legato da fraterna amicizia tutta la vita.

La Facoltà giuridica di Torino si andava in quest'epoca trasformando nei suoi componenti. Ai vecchi insegnanti, reclutati col sistema dell'aggregazione, legati a metodi di studio antiquati e superati, succedevano elementi giovani scelti per concorso, addestrati alla ricerca scientifica. Il Ruffini ricordava l'affluenza alle lezioni del Chironi, del Fusinato venuti giovanissimi all'Università di Torino quando egli era prossimo a finire gli studi. Rian dando col pensiero gli anni universitari egli ricordava particolarmente Giuseppe Carle e Cesare Nani, come quelli che avevano più durevolmente e profondamente influito sulla sua formazione intellettuale. Commemorando in Senato il Carle il 13 dicembre 1917 egli ebbe a dire che «chiunque fu all'Università di Torino nel decennio 1880-90, che è compreso tra le due opere maggiori del Carle, la *Vita del diritto*, e le *Origini del diritto romano*, non può non recar testimonianza ch'egli vi apparve, nell'ambito delle scienze del diritto, quale il più fecondo ed efficace formatore di mentalità, e plasmatore di coscienze giuridiche; così che,

quale che sia stata poi la via che gli scolari suoi ebbero a battere, tutti concordi riconoscevano che colui che li aveva formati alla vita del diritto era stato essenzialmente Giuseppe Carle». Da questi il Ruffini apprese il culto per le tradizioni nazionali di pensiero, la tendenza ad associare le idee e i fatti, a orientarsi nella storia del diritto, a rivivere le istituzioni giuridiche e politiche non solo nella loro vita esterna, formale, ma nelle loro cause profonde, lontane, nelle loro esigenze ideali.

Non meno delle sintesi storiche del Carle, il Ruffini apprezzò lo spirito analitico del Nani, rigido seguace del metodo storico, ricercatore scrupoloso e prudente, maestro nella storia del diritto. A lui si deve l'istituzione nel 1882 di un seminario giuridico, destinato a corsi di esercitazioni giuridico-politiche, nei quali i giovani si addestravano alla ricerca scientifica. Tra le *Memorie* dell'Istituto che costituiscono la prima serie e risalgono a quegli anni l'*actio spoli* del Ruffini, le *Ordalie* del Patetta, ispirate e dirette dal Nani, si distinguono tra le altre per la serietà del metodo, per l'importanza e la novità dei risultati.

Conseguita la laurea con lode nel luglio 1886, ripresa e pubblicata l'*actio spoli* (1889), il Ruffini si decise per la carriera accademica, e più particolarmente per gli studi del diritto ecclesiastico. L'esperienza fatta in occasione dell'*actio spoli* gli aveva fatto intravedere qual largo, inesplorato campo di indagini si apriva in quest'ordine di studi, che solo allora cominciavano in Italia per

merito dello Scaduto ad esser coltivati con metodo e intendimenti scientifici in fuori da qualsiasi presupposto confessionistico e da qualsiasi carattere teologico. Per un complesso di ragioni che il Ruffini acutamente analizza nella sua prolusione al corso libero di diritto ecclesiastico tenuta a Torino il 14 novembre 1891, l'insegnamento del diritto canonico dopo una vita stentata e infeconda era stato da noi soppresso assieme alle facoltà teologiche. Esso si spegneva senza resistenza e senza rimpianto, «essendo presso i più così in mala voce, scrive il Ruffini con la vivacità di stile che lo distingueva fin d'allora, che c'era da farsi dare del reazionario al solo nominarlo ed a vedersi innanzi delle faccie sgomente, come se ne venisse su un odore di stantio e di sepolcro». Rinnovandosi dopo il 1885, il diritto canonico rinacque come diritto ecclesiastico. La diversità non era solo del nome, ma era del contenuto e della finalità. Colla nuova denominazione si voleva dar particolare rilievo alla legislazione dello Stato in materia ecclesiastica. E particolarmente importante appariva fin d'allora al Ruffini l'insegnamento del diritto ecclesiastico in Italia, ove la legge delle guarentigie aveva creato alla Chiesa cattolica una posizione di privilegio, elevandola a istituzione di diritto pubblico in rapporto necessario con lo Stato.

Mancava a Torino e in Italia una tradizione scientifica in questo campo. Tale tradizione trovavasi invece in Germania, dove dalla riforma luterana in poi nessuno più aveva pensato di oppu-

gnare l'importanza scientifica e l'utilità pratica del diritto ecclesiastico. Il quale era insegnato con largo séguito e grande plauso in tutte le Università tedesche ed era coltivato da studiosi di fama europea. Di qui la decisione del Ruffini di andare in Germania a perfezionarsi negli studi intrapresi e ciò fece negli anni 1889-90 frequentando i corsi di Emilio Friedberg all'Università di Lipsia. Il Friedberg era autore di un noto trattato di diritto ecclesiastico che faceva testo in quest'epoca in materia. Il Ruffini ebbe la felice idea di tradurlo, e di tradurlo con la collaborazione dell'autore, arricchito di note relative alla letteratura e alla legislazione italiana (Torino, 1893). Ben può affermarsi che il progresso degli studi canonistici in Italia è legato a questa traduzione e alle note del Ruffini, il quale in un'ampia appendice all'edizione italiana tracciava a grandi linee, con piena conoscenza delle fonti legislative, la storia delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa prima e dopo l'unificazione politica dell'Italia. Da quest'epoca i contributi storici, dogmatici, esegetici del Ruffini al diritto ecclesiastico si succedono senza interruzione fino al 1910 sui più svariati argomenti, accolti nelle riviste giuridiche dell'epoca, nelle raccolte giurisprudenziali, negli Atti della R. Accademia di Torino. Fra i più notevoli e originali vogliamo ricordare quello relativo alla «classificazione delle persone giuridiche» (1898), in cui si rivendicava l'influenza decisiva della scienza canonistica italiana e particolarmente di Innocenzo IV sulla formazione della moderna dottrina delle persone giuridiche.

La carriera universitaria si svolse per il Ruffini rapida senza contrasto. Conseguita la libera docenza in diritto ecclesiastico a Torino nel 1891, ne copriva per incarico a Pavia l'insegnamento nel 1892-93, e già il 10 dicembre 1893 era nominato, in seguito a concorso, straordinario a Genova della sua disciplina. Gli anni trascorsi a Genova lasciarono nell'animo del Ruffini un ricordo incancellabile e ad essi maturo d'anni ritornava con senso nostalgico. A Genova illustri colleghi, e fra essi il Fadda e il Bensa, accolsero lui giovanissimo con viva simpatia, con senso di legittimo orgoglio per il lustro che ne veniva al loro Ateneo. Di Genova egli ricordava con accento commosso gli allievi che accorrevano numerosi alle sue lezioni, attratti dalla signorilità dei modi, dalla parola calda e persuasiva, dalla novità dell'insegnamento, dalla larga moderna coltura. Di quale affetto e ammirazione fosse circondato possono fare testimonianza quelli tra i suoi allievi che, come il Moresco e il Del Vecchio, ebbero da lui stimolo alla carriera accademica. Non fu pertanto senza una stretta al cuore che abbandonò Genova per Torino nel 1899. Ma Torino rappresentava per lui piemontese il ritorno alla sua terra, alla vecchia madre adorata, ai ricordi e alle amicizie universitarie. D'altra parte non poteva rimanere insensibile alle insistenze dei colleghi torinesi, molti dei quali erano stati suoi maestri. Colpiti dalla morte immatura di Cesare Nani, essi avevano pensato al Ruffini come al successore più degno e desiderato senza preoc-

cuparsi della natura della cattedra che era di storia del diritto italiano. Accettando, il Ruffini non dimenticava nè Genova, nè i colleghi genovesi, ai quali esprimeva nella forma più alta il suo animo grato dedicando loro la opera sua maggiore e certamente quella a cui è più legato il suo nome: *La libertà religiosa*, concepita e iniziata a Genova, pubblicata a Torino nel 1901.

La prima manifestazione del Ruffini nella nuova sede fu la celebrazione dell'Università di Torino in un profilo storico (1900) assai apprezzato e sempre ancora ricercato. Nell'assumere l'insegnamento di storia del diritto italiano il suo pensiero corse a Cesare Nani, per raccoglierne con amorosa cura gli appunti didattici dai quali trasse il volume di *Storia del diritto privato italiano* (1902), che nel nome del maestro gli fu di guida nel nuovo insegnamento. Quando nel 1908 mancò a Torino Giovanni Castellari, suo primo maestro nel diritto ecclesiastico, da lui commemorato, il Ruffini anche per far posto ad un altro valoroso allievo del Nani, Federico Patetta, chiese ed ottenne il passaggio alla sua cattedra naturale. Al suo insegnamento torinese si formarono il Falco, il Bertola, lo Jemolo, che nelle nostre Università tengono oggi vivo il ricordo del maestro e ne continuano l'opera e l'esempio.

Fin dal 1900 il Ruffini si era unito in matrimonio con Ada Avondo, di distintissima famiglia valsesiana, nella quale le più pure tradizioni dell'arte si tramandavano e si associavano alla più intensa e fortunata attività industriale. Commemorando Vittorio

Avondo, (1925), il noto pittore e archeologo, il munifico restauratore del castello d'Issogne in Valle d'Aosta, ultimo discendente diretto della famiglia, il Ruffini rilevava l'origine fiamminga degli Avondo, e la loro venuta a Serravalle Sesia per invito di Emanuele Filiberto nell'ultimo quarto del cinquecento per impiantarvi una cartiera. Non fu senza suscitare qualche meraviglia e diffidenza che si vide il Ruffini entrare in un ambiente squisitamente aristocratico, così diverso da quello semplice e raccolto in cui era cresciuto e vissuto. Ma il Ruffini anche nelle nuove forme signorili di vita conservò inalterato il carattere dello studioso, l'affabilità e familiarità dei modi senza distinzione di persone. Il matrimonio contratto sotto così lieti auspici finì tragicamente. La nascita del figlio Edoardo fu per la madre il principio di un male che resistette ad ogni cura. Furono anni di strazio per il Ruffini obbligato a dissimulare la gravità del male, a vivere sotto l'incubo di una morte improvvisa. La quale sopravvenne inesorabile nel 1910, lasciando il Ruffini in uno stato di profondo sconforto solo alleviato dal pensiero del figlio, dalla assistenza della suocera Giulia Avondo, che fu per lui e per il figlio una seconda madre.

Cariche, onori non mancarono fin da quest'epoca al Ruffini e più ne avrebbe avuto se ne avesse mostrato il desiderio. Dal 1903 era socio nazionale residente della R. Accademia delle Scienze di Torino: nel 1908 era nominato membro corrispondente e poi nel 1913 membro effettivo della R. Deputazione di

Storia Patria, di cui fu dal 1918 Vice-presidente. Fu Preside della Facoltà negli anni 1904-07 e Rettore dell'Università dal 1910 al 1913. Al suo rettorato risale il primo progetto concreto per una nuova e degna sede della Biblioteca Nazionale. Scoppiata la guerra, egli fu decisamente per la politica interventista di Salandra, su proposta del quale era fatto senatore il 30 dicembre 1914. Fu anche consigliere comunale di Torino dal 1914 al 1923. La vita pubblica non aveva fino a quest'epoca distratto il Ruffini dagli studi, dalla scuola, dalla famiglia. La collaborazione sui giornali politici di Torino, di Milano, iniziata nel 1910, si fece più intensa nel 1912-13. Argomenti di politica ecclesiastica, o di carattere storico derivati dai lavori cavouriani in corso ne formavano l'oggetto. La guerra destò in lui irresistibile la passione nazionale. È debito di giustizia ricordare il contributo del Ruffini alla letteratura della guerra. L'abito e l'interesse scientifico sembrano quasi eclissarsi negli scritti di propaganda nazionale di questo periodo. Egli ci si presenta nella veste dell'apostolo, dell'animatore, del rievocatore delle pure glorie nazionali. Contro il neutralismo immemore delle lezioni della storia, indifferente alle ragioni di dignità nazionale, egli opponeva l'esempio e le lungimiranti audacie di Camillo Cavour («L'insegnamento di Cavour», Milano, 1916). Contro il gretto calcolo utilitario ed egoistico egli difese le idealità della guerra, rievocando nel discorso tenuto per l'inaugurazione del monumento a Torino il 22 luglio 1917 l'insegnamento del Mazzini contro il sistema della

neutralità, contro l'ateismo politico, contro il cosmopolitismo imbecille e neutralista. E al Mazzini come a precursore associava il nome di Pasquale Stanislao Mancini, di cui nel 1917 ricorreva il centenario della nascita, per riaffermare e esaltare in due notevoli scritti il principio della nazionalità. Era ferma convinzione del Ruffini che solo restaurando la religione della patria era possibile servire la causa dell'umanità.

Nè solo con gli scritti, ma con l'opera e con l'esempio e col sacrificio di sè, il Ruffini servì la patria in guerra. Fin dal 1915 egli organizzava e presiedeva il Comitato di preparazione torinese per la resistenza e l'assistenza militare : somme cospicue furono raccolte, e forti impegni furono da lui assunti per finanziare l'iniziativa. Non certo per cause imputabili a lui, che nel frattempo era stato assunto al Governo, ma per imperizia e cattiva volontà degli amministratori, il Comitato fu costretto a liquidare. Il Ruffini sopportò le conseguenze dell'altrui colpa. Senza vane querimonie egli fece fronte agli impegni del Comitato con l'intero suo privato patrimonio. Si confortava pensando che il suo danno economico era largamente compensato dalla vittoria e dall'eroismo dei nostri soldati. Pochi sanno del suo grande animo e della miseria morale dei responsabili in questa circostanza. Fu fortuna che la casa avita e i libri raccolti fossero acquistati da persona a lui carissima, così da poter in quella e tra questi trascorrere gli ultimi mesi di vita.

Dopo la grave azione militare dell'altopiano di Asiago nella

primavera del 1916, nel nuovo Ministero della concordia nazionale, costituitosi nel giugno sotto la presidenza del Boselli, il Ruffini fu chiamato ad assumere il Ministero della pubblica istruzione. Mai come in quell'ora tragica era necessario negli uomini di governo la forza del carattere, la virtù del sacrificio. Il Ruffini più che il ministro tecnico delle riforme scolastiche (e aveva a ciò esperienza e competenza) volle essere e fu di fatto il primo ministro della educazione nazionale. La sua attività fu quasi esclusivamente rivolta ad animare, a organizzare le energie morali e intellettuali del paese ai fini della resistenza militare.

Caduto il ministero Boselli nel fatale ottobre 1917, il Ruffini non ebbe un momento di esitazione, di scoraggiamento. Lasciato il governo riprese la penna per rinfrancare gli animi e prepararli alla riscossa. Partecipò attivamente al Comitato interparlamentare che mirava alla concordia fra gli alleati. Commemorò in Torino il 13 gennaio 1918 Vittorio Emanuele II per invito dell'Alleanza nazionale. Il 12 luglio successivo celebrava il martirio di Cesare Battisti per invito della Dante Alighieri. La vittoria decisiva delle armi italiane fu degno compenso della sua fede attiva, incrollabile nei destini della patria.

La fine della guerra non segnò per il Ruffini il ritorno alla scuola, agli studi. Noi stessi cedemmo alle sue insistenze di supplirlo nel corso speciale di integrazione per i militari reduci dalla guerra nella primavera del 1919. Il Ruffini si era formato politi-

camente alla scuola cavouriana e militava nelle file del partito liberale, di cui erano per lui i rappresentanti più puri e autorevoli in quegli anni della guerra e del dopo guerra Paolo Boselli e Antonio Salandra. Alla sua sensibilità di storico non sfuggì che la guerra aveva significato la fine di un costume politico, che la crisi del partito liberale era in atto, che lo Stato costituzionale era posto davanti al dilemma di rinnovarsi, o di lasciare ad altri la responsabilità del potere. Merita rilievo il discorso da lui tenuto in Senato l'8 dicembre 1919 sul «partito liberale e l'ora presente». Fu quello un discorso coraggioso, profetico, in cui il Ruffini, rilevati i torti della borghesia italiana, la richiamava con dure parole ai suoi nuovi doveri verso il popolo delle trincee ad impedire che fosse attratto nell'orbita dei partiti estremi, i quali sotto pretesto di difenderne le legittime aspirazioni miravano alla conquista dello Stato col sacrificio di quegli interessi nazionali per i quali la guerra era stata combattuta e vinta. Un brivido di commozione destò il Ruffini ricordando il martirio dello studente torinese Pierino Delpiano vittima dei sovversivi per aver gridato contro di essi la sua fede italiana. Con senso di simpatia in quel lontano 1919 che li vide sorgere, ricordava il Ruffini i Fasci di Combattimento scesi in lotta contro il sovversivismo dei rossi e dei neri, senza carattere politico ben definito, ma animati da uno spirito giovanilmente innovatore. Fin da quel discorso il Ruffini, sollevando le proteste tacite o esplicite delle vestali del liberalismo economico, affacciava la riforma costituzionale in senso

corporativo come condizione di rinnovamento sociale e politico. Egli è che dello Stato liberale il Ruffini aveva un concetto essenzialmente etico, progressivo e lo credeva capace di accogliere in sé tutte le energie sane, tutti gli interessi legittimi, tutte le innovazioni: soprattutto non lo concepiva legato a presupposti economici, materialistici, a privilegi di classe. Egli forse cedeva a una visione astratta, sentimentale del liberalismo, al suo ottimismo storico, al senso di tolleranza e di umanità, che gli tolsero di vedere lo Stato liberale indissolubilmente legato a determinate condizioni storiche, economiche e sociali in via di profonda trasformazione.

Il discorso al Senato deve porsi in relazione col discorso letto il 24 novembre per la solenne inaugurazione degli studi presso l'Università di Torino. In esso il Ruffini svolgeva con ampia documentazione storica e bibliografica il problema della riforma costituzionale che il malcontento dei vinti, le speranze deluse nei vincitori avevano reso anche più urgente. Il Ruffini fa una critica a fondo degli ordinamenti costituzionali vigenti, fondati sulla concezione atomistica, quantitativa della sovranità popolare, sulla finzione del suffragio universale e del sistema maggioritario. L'autorità dello Stato era scossa dal prevalere degli interessi particolaristici su quelli generali e nazionali. Si era creduto dai partiti estremi ovviare alla degenerazione parlamentare col sistema della proporzionale, per il quale il corpo elettorale era non ripartito, ma raggruppato secondo l'efficienza dei partiti politici. Una

tale efficienza era determinata con criterio quantitativo, numerico, mentre l'elemento di coesione e di differenziazione dei partiti politici era considerato più importante degli interessi dello Stato. D'altra parte il sistema proporzionale, mentre faceva risorgere il concetto di mandato nella sua forma imperativa, valeva pur sempre per l'elezione, non per la deliberazione e per la legislazione, trattandosi qui di attività in cui il sistema maggioritario non poteva essere sostituito. Per ciò il Ruffini, respinto il sistema maggioritario anche nella forma proporzionale, si fece a sostenere una riforma costituzionale in senso organico corporativo. Tale convincimento trovava conferma nelle dottrine pubblicistiche che trasferivano dall'individuo singolo o associato allo Stato la sede della sovranità e intendevano la partecipazione dell'individuo allo Stato non come esercizio di attività sovrana, ma come funzione per cui l'eletto rivestiva il carattere non di un mandatario, ma di rappresentante di tutta la nazione. Ma a tale idea era anche e soprattutto indotto dalla esperienza della guerra, che aveva aperta la via alle competenze tecniche, agli esponenti delle forze produttive della nazione ponendoli a servizio dello Stato, e aveva dato carattere e finalità pubblica alle attività private. L'idea della rappresentanza sindacale (o degli interessi come il Ruffini preferì chiamarla per includervi gli interessi culturali) prende in lui carattere particolare, poichè mentre i partiti estremi tendevano a sostituire la rappresentanza politica con quella sindacale, egli proponeva un sistema meno radicale e conciliante,

secondo il quale la rappresentanza politica continuava ad essere propria della Camera, mentre al Senato doveva spettare la rappresentanza degli interessi. Bastava all'uopo estendere il principio delle categorie nelle quali i senatori sono designati. Nè lo spaventava il ritorno dal regime di libertà e di indipendenza individuale alla società costituita per classi, ordini, ceti: era un processo storico fatale contro cui era vano insorgere e lagnarsi.

La riforma costituzionale proposta dal Ruffini non incontrò il favore nè dei liberali che deprecavano il ritorno al corporativismo di infausta memoria, nè dei partiti estremi che tendevano a ben più radicali riforme. I tempi non erano per le soluzioni concilianti, per cui la riforma proposta dal Ruffini ha solo valore di sintomo rivelatore dello stato d'animo degli spiriti più illuminati in quegli anni di crisi sociale e politica, nei loro sforzi di rinnovamento della dottrina e della pratica liberale. Gli avvenimenti si svolsero per vie da lui non previste, nè desiderate; la crisi degli ordinamenti liberali si aggravava e si allargava.

Si inizia da quest'epoca il suo graduale distacco dalla vita pubblica e il suo ritorno agli studi e alle ricerche storiche. L'occasione gli venne dal centenario di Dante e dall'invito di un discorso alla Sorbona di Parigi (2 giugno 1921). Svolgendo un motivo accennato nel discorso inaugurale del 1919, egli trattò del carattere moderno del pensiero di Dante. Il ravvicinamento, in realtà poco felice, di esso alle odierne tendenze sindacalistiche, quasi volesse associare il nome e l'opera di Dante alle riforme

costituzionali da lui proposte, sollevarono critiche generali e non sempre serene. Ma fu una *felix culpa* quella del Ruffini se gli fornì l'occasione di occuparsi di Dante e di arricchire di un saggio originale la letteratura dantesca di questo periodo. In una *Memoria* della R. Accademia delle Scienze del 1922 il Ruffini riusciva a identificare nel cardinale Matteo di Acquasparta il decretalista innominato nel quale Dante nel terzo libro della *Monarchia* personifica l'opposizione alla sua tesi politica¹. La questione particolare fu occasione al Ruffini e stimolo a più ampie ricerche e tutte di grande interesse per la conoscenza del mondo in cui visse e operò Dante e che solo il Ruffini per la competenza che gli veniva dai suoi studi specifici poteva far rivivere.

La pubblicazione della *Memoria* dantesca coincide colla nomina del Ruffini a Presidente della R. Accademia delle Scienze, carica che tenne per sei anni fino al 1928 con grande decoro e autorità. Sotto la sua presidenza rivissero i tempi migliori dell'Accademia nelle molteplici manifestazioni scientifiche e culturali da lui promosse, nei solenni discorsi di apertura delle sedute annuali. Nel 1926 era nominato socio nazionale effettivo dell'Accademia dei Lincei.

Il ritorno con rinnovato fervore alla scuola è contrassegnato

¹ Cfr. la nostra recensione in *Riv. St. Italiana*, 1923, I, pag. 434 e segg.

dal *Corso di diritto ecclesiastico italiano* pubblicato nel 1924. Il *Corso* non ha finalità scientifiche, ma essenzialmente didattiche: non ha per scopo di informare il giovane su tutte le parti della materia, ma di richiamare la sua attenzione su quelle parti che a giudizio soggettivo del docente sono meglio atte a formare la cultura giuridica e politica in un determinato stadio della scienza e in un determinato momento della vita nazionale. Di qui il carattere tutto personale e un po' eterodosso del corso, che dà, comunque si giudichi, l'idea esatta dei criteri seguiti dal Ruffini in quasi quarant'anni di insegnamento, e che lo distingue nettamente dai soliti trattati o manuali, o istituzioni, nei quali il rigore sistematico, l'interesse scientifico prevalgono sull'interesse didattico.

Egli aveva in animo di distribuire la materia intorno alle tre categorie pubblicistiche: del diritto pubblico soggettivo, dell'autonomia, della autarchia. Alla libertà religiosa, considerata come diritto pubblico soggettivo originario, fondamentale, doveva seguire la trattazione dell'autonomia della Chiesa che si rivela di fronte allo Stato nei suoi tipici ordinamenti, nelle particolari fonti del suo diritto, per passare da ultimo a trattare dell'autarchia degli enti ecclesiastici sul presupposto che il diritto ecclesiastico è soprattutto un diritto di persone giuridiche e più specialmente di istituzioni autarchiche. Di queste tre parti è trattata solo e ampiamente la prima, relativa alla storia, alla natura giuridica della libertà religiosa e ai conseguenti rapporti tra lo Stato e la Chiesa.

Il distacco del Ruffini dalla politica militante si va accentuando e la sua attività si orienta verso i problemi più alti dell'umana libertà, dalla libertà delle religioni alla libertà delle nazioni, dalla libertà individuale alla libertà civile e politica. Nella veste di cavaliere dell'ideale ci si presenta ormai il Ruffini e in questa veste fu più universalmente noto e ammirato anche dagli avversari politici. Come problema di giustizia internazionale egli intese il problema del Sionismo, cioè del movimento che spingeva gli Israeliti dei due mondi a rifluire dopo tanti secoli dalla dispersione verso la loro terra di origine, la Palestina. Le ragioni del Sionismo egli illustrava e propugnava l'8 dicembre 1918, primo anniversario dell'entrata delle truppe dell'*Intesa* in Gerusalemme, in un discorso tenuto in Roma per invito della *Pro Israele*, pubblicato l'anno seguente a Bologna con ampia informativa introduzione e con una appendice relativa alla soluzione data dalla Società delle Nazioni al problema del Sionismo. Il quale non è per il Ruffini nè un movimento economico, nè un movimento religioso, ma un movimento essenzialmente nazionale e politico, e come problema di libertà e di indipendenza nazionale del popolo ebreo fu inteso e risolto dalla Società delle Nazioni. Le maggiori difficoltà alla ricostruzione di un centro nazionale ebreo in Palestina derivavano dagli ebrei assimilatori e liberi pensatori, i quali temevano, da quella ricostruzione, per le loro conquiste politiche e religiose nei paesi in cui godevano la parità dei diritti. Timori e diffidenze infondate, osserva il Ruffini,

semprechè la coscienza nazionale ebraica sia orientata verso la libertà, e quindi verso il concetto altruistico, spiritualistico, tollerante della nazionalità, che è proprio della tradizione mazziniana. Per tal modo il Ruffini contribuiva a far conoscere simpaticamente il movimento sionistico in Italia fuori degli ambienti israelitici, nei suoi caratteri politici, nelle sue finalità concrete.

Alla causa della protezione della proprietà scientifica consacrò il Ruffini il meglio della sua attività negli anni 1923-27. Il Consiglio della Società delle Nazioni aveva nominato una *Commissione per la cooperazione intellettuale* con l'incarico di avvisare ai mezzi migliori per estendere al lavoro scientifico la protezione che le leggi di tutti gli Stati civili e le convenzioni internazionali riconoscevano così alle opere artistiche e letterarie, come alle invenzioni industriali. Il Ruffini, come membro della Commissione, difese in seno ad essa la giustizia e la necessità di siffatta protezione. La relazione da lui preparata unitamente al progetto di una convenzione internazionale fu approvata dalla Commissione e comunicata al Consiglio in data 1° settembre 1923. L'assemblea però della Società delle Nazioni approvando la relazione stabiliva di provocare su di essa le osservazioni degli Stati per la eventuale preparazione di una convenzione internazionale protettrice di tale proprietà. Il Ruffini non poteva desiderare più alto riconoscimento alla sua fatica. La sua relazione era destinata a costituire il punto di partenza per ogni futura riforma legislativa in materia. Ponendosi dal punto di vista legislativo, il Ruffini non

si perde in vane discussioni teoriche sulla natura e denominazione del diritto di cui si voleva la protezione, preoccupandosi solo di trovare la formola che meglio poteva garantire alla scoperta della verità scientifica il trattamento giuridico accordato alla proprietà artistica industriale. Rimosse le obiezioni generiche e specifiche derivanti quest'ultime dalla difficoltà di distinguere tra vera invenzione e pura scoperta, tra creazione artistica e scientifica, dopo di avere accennato ai precedenti legislativi, il Ruffini propone al fine della protezione una convenzione internazionale promossa dalla Società delle Nazioni. La retribuzione agli autori per le scoperte scientifiche doveva farsi mediante il sistema della partecipazione al profitto derivante dall'applicazione industriale della loro scoperta. Solo nel caso in cui non fosse possibile determinare con precisione il rapporto tra scoperta e applicazione, il compenso era concesso dallo Stato mediante prelievo dalle industrie. Le controversie di priorità e di merito scientifico non decise convenientemente dalle autorità giudiziarie dei singoli Stati, dovevano sottoporsi all'arbitrato internazionale sotto l'egida della Società delle Nazioni. Per opera e col controllo della quale si doveva costituire una Unione di Stati per la protezione della proprietà scientifica alle dipendenze dell'Ufficio di Berna.

Non mancarono al progetto del Ruffini le critiche da parte dei liberisti ad oltranza preoccupati dagli ostacoli e dagli oneri

derivanti all'industria; da parte dei giuristi che gridarono all'inconsistenza del nuovo diritto, alla impossibilità di determinarne l'oggetto. Avversario risoluto della proprietà scientifica si dichiarò il Vivante nella *Nuova Antologia* del 1. marzo 1924 e in una comunicazione ai Lincei del 3 marzo. A lui rispose con molta vivacità ed efficacia il Ruffini nella *Nuova Antologia* del 16 aprile in difesa del suo *romanticismo giuridico*. E continuò la sua propaganda in difesa della proprietà scientifica in seno alla R. Accademia delle scienze di Torino e nella Società italiana per il progresso delle scienze (XII riunione di Napoli). Invitato all'Aja nel 1927 dall'*Académie de droit international* a tenere un corso di lezioni, egli fece oggetto di esso la protezione internazionale dei diritti sulle opere letterarie e artistiche. La pubblicazione fattane nella raccolta dei *Corsi* (1927) costituisce una monografia scientifica completa sull'argomento, con particolare riguardo alla natura giuridica dei diritti di autore, alle vicende del loro riconoscimento internazionale, all'organizzazione della protezione. E anche in questa circostanza esprimeva l'augurio che la protezione internazionale fosse estesa alla proprietà scientifica, colmando una lacuna della nostra legislazione.

Dopo il 12 maggio 1928 il Ruffini non prese più la parola in Senato, neppure in occasione del Concordato, che discusse in sede scientifica in una comunicazione alla R. Accademia delle Scienze (1931). Si ritrasse interamente dalla politica e dalle cariche pubbliche, rinunciando anche a rappresentare l'Italia nella

Unione internazionale per la cooperazione intellettuale. Da molti anni era ritornato ai suoi studi prediletti, ed era tutto preso dalle sue ricerche giansenistiche e manzoniane. E il fervore di studi e di ricerche gli rese meno amaro l'abbandono dell'insegnamento nel 1931. Negli affetti familiari trovò conforto e stimolo al lavoro. La morte doveva colpirlo mentre attendeva a ricostruire le vicende della libertà religiosa in Polonia nel secolo XVI. Ma se il programma di lavoro rimase interrotto, egli ebbe in sorte di compiere fino all'ultimo i suoi doveri di pietà familiare e di amicizia. Nel luglio 1933 mancava la suocera Giulia Gaggini Avondo, donna di alti e forti sensi che al Ruffini, dopo la morte della moglie adorata, fu di conforto e di aiuto nella buona e nella triste fortuna. Il Ruffini non risparmiò le cure e l'assistenza, e dopo la sua morte, non reggendo l'animo alla tristezza dei ricordi, abbandonò Torino e il palazzo Avondo fino allora abitato per ritirarsi nella casa dei suoi padri a Borgofranco d'Ivrea, trasportandovi la sua ricca biblioteca. Che fosse presagio della sua prossima fine?

L'ultima sua manifestazione di bontà e di gentilezza d'animo fu la parte presa alla pubblicazione degli *Scritti vari* di Vittorio Brondi, promossa dai colleghi dell'Ateneo torinese. Dell'amico amatissimo faceva la solenne commemorazione all'Accademia delle Scienze il 30 novembre 1933. Con lui commemorava il comune passato. Pochi giorni dopo fu colpito da paralisi facciale, a cui seguì la manifestazione del morbo crudele che doveva trarlo

alla morte il 30 marzo successivo in quell'ospedale dell'Ordine mauriziano, di cui era da lunghi anni consigliere ascoltato e amato. Morì tra le braccia dei familiari, serenamente, con la piena coscienza della sua fine, dopo aver lottato con stoica fermezza contro il male. Senza onoranze ufficiali, senza discorsi, accompagnato dal muto dolore di una esigua schiera di antichi allievi, di amici e di ammiratori, col concorso unanime dei suoi compaesani, fu sepolto nel ridente cimitero di Borgofranco in vista della Dora, delle Alpi da lui cantate, con quella semplicità e sincerità di forme che egli aveva desiderato. Ma l'eco della scomparsa risanò lontana nell'animo di quanti sentono il fascino delle grandi energie morali che onorano, con l'uomo che le esprime, la patria e l'umanità.

* * *

La vita del Ruffini non può dirsi nota appieno se limitata agli avvenimenti esteriori, alle manifestazioni accademiche, politiche, familiari. Vi è un aspetto della sua figura e della sua opera che solo può dare l'esatta misura del suo alto valore. La religiosità studiata nella sua vita esterna e interna, nelle sue forme giuridiche e storiche, analizzata nelle grandi coscienze individuali, costituisce il più vivo spirituale interesse della sua attività scientifica. Lo spirito profondamente religioso dello Jemolo, che del Ruffini

fu allievo prediletto, e agli studi di storia religiosa nel campo coltivato dal maestro ha dato contributi universalmente apprezzati, potrà meglio di noi illustrare degnamente questo aspetto dell'opera e della personalità del Ruffini.

Del quale si parla come giurista e storico e sotto il duplice aspetto è considerato e celebrato. Senonchè del giurista il Ruffini non ebbe la mentalità, le qualità caratteristiche: non fu nè un sistematico, nè un dogmatico: non amò il tecnicismo costruttivo, nè le sottigliezze del ragionamento giuridico. Preferiva l'esempio alla definizione e considerava il processo di personificazione, cioè (come egli stesso afferma) il concretare nella figura di un uomo una corrente di idee, metodo più efficace che la più ingegnosa delle astrazioni giuridiche. Perciò nel suo *Corso* accolse senza spirito critico lo schematismo pubblicistico dominante. Le sue tendenze erano per il diritto storico, per il significato politico dei rapporti ecclesiastici. Perciò i saggi giuridici che pur ci lasciò e numerosi e notevoli non costituiscono la parte più originale e preminente della sua produzione.

Storico fu e volle essere il Ruffini e dello storico ebbe in alto grado la passione, l'insoddisfazione, la pazienza della ricerca, l'ossessione del nuovo, lo scrupolo dell'oggettività, il disinteresse eroico. Nessun disagio, nessuna spesa gli sembravano gravi pur di esaurire una ricerca. Ma le qualità dello storico andavano, non sempre con vantaggio, congiunte con quelle del letterato che

non disdegna la frase ad effetto, leggermente rettorica, immaginosa, non sempre intonata alla serietà fondamentale del suo pensiero. Donde il compiacersi di drammatizzare le situazioni storiche, donde la convinzione e la dimostrazione commossa che traspare dai suoi scritti e li rende così vivi, attraenti, efficaci e di una efficacia educativa. Poichè a un fine educativo più che informativo doveva mirare per il Ruffini la ricerca storica, e più particolarmente al fine di formazione della coscienza pubblica e civile, degno allievo in ciò del suo venerato maestro il Carle. La storia come erudizione, come raccolta e critica dei fatti e delle fonti, non lo attraeva. Egli fu e volle essere storico delle idee, degli stati e atteggiamenti spirituali in quanto questi e quelle si traducevano esternamente in documenti, in dottrine, in personalità concrete. E quando la corrispondenza dei fatti e delle idee non era facile o possibile soccorrevano le intuizioni felici, le anticipazioni del vero seguite dalla ricerca ostinata delle testimonianze che le confermassero: nè sdegnava gli accorgimenti del giurista che presenta i fatti e li interpreta in rapporto alla tesi preferita.

La religiosità è essenzialmente libertà e interiorità; come tale rifugge da qualsiasi coazione interna e esterna, e la politica ecclesiastica degli Stati deve mirare a garantirne le manifestazioni nei limiti e alle condizioni contingenti imposte dall'interesse sovrano dello Stato. Questa concezione della religiosità e della politica in rapporto ad essa, affermata dal Ruffini fin dai primi anni del suo insegnamento genovese, divenne il motivo fondamentale

di tutte le sue ricerche storiche continuate con mirabile costanza e coerenza fino agli ultimi mesi della sua vita operosa e generosa. In un'epoca in cui gli studi di storia religiosa non destavano alcun serio interesse e mancavano le grandi opere sul valore e significato storico dei movimenti religiosi sorti dalla riforma protestante, il Ruffini con modernità di vedute, con genialità latina ricostruiva il processo storico per il quale la libertà religiosa, attingendo alle più vive esigenze della coscienza moderna, si affermava e trionfava contro la religione dell'autorità, contro l'assolutismo così cattolico, come protestante.

Era comune opinione nel mondo dei dotti che l'Italia era rimasta assente o indifferente al grande moto protestante del secolo XVI. Il fatto che i pochi centri di propaganda protestante erano stati distrutti e i loro aderenti obbligati a cercar fuori d'Italia asilo, dava credito e fondamento a tale opinione. Il Ruffini, animato da quel senso di italianità attiva che costituisce il lievito profondo di tutta la sua produzione, riusciva con le sue ricerche ostinatamente riprese e sempre ampliate con nuova, ricca documentazione a imporre al mondo scientifico non solo nazionale, ma internazionale la sua convinzione che il contributo dell'Italia alla riforma e quindi alla formazione della coscienza religiosa moderna fu non solo originale, ma essenziale e il solo conseguente allo spirito della Riforma. Tale risultato i riformatori italiani hanno potuto attuare per la loro educazione umanistica, la quale a contatto del rinnovato sentimento cristiano protestante

originò un senso religioso più largo, umano, tollerante in acuto contrasto coll'intransigenza e col fanatismo delle sette luterane e calviniste, ostili a tutto ciò che era umanità e classicità di cultura. La fine miseranda di Serveto, arso a Ginevra nel 1553 per ordine di Calvino, provocò la prima protesta e ribellione di quel manipolo eletto di rifugiati italiani (Ochino, Gribaldi Mofa, Curione, Lelio Socino ecc.), i quali, avendo abbracciata la riforma evangelica, erano stati costretti a rifugiarsi nella Svizzera e specialmente a Ginevra. Essi si fecero ferventi apologisti della tolleranza ed è opera e gloria loro la sola vera letteratura della libertà religiosa che il cinquecento abbia conosciuto. Anche gli Anabattisti sostennero in quest'epoca il principio della libertà religiosa; ma lo invocarono non perchè animati da un vero spirito di tolleranza, ma per ragioni di difesa contro le altre più numerose e potenti confessioni che minacciavano opprimerli. I rifugiati italiani derivarono il principio della tolleranza dalle premesse stesse della Riforma, cioè dal postulato che nessuno poteva arrogarsi il monopolio della verità religiosa e quindi nessuna intransigenza, ma solo l'accordo su alcuni articoli essenziali di fede e di tolleranza per il resto era giustificato.

In un notevole saggio: *Il giureconsulto chierese Matteo Gribaldi Mofa e Calvino* (1928) il Ruffini rifà la storia delle persecuzioni calviniste e zuingliane contro i riformatori italiani che, espulsi dalla Svizzera, ripararono in Polonia, ove trovarono un ambiente particolarmente favorevole alla propaganda delle loro idee. In

Polonia Fausto Socino consolidava il movimento, che da lui prese nome, in chiesa, e questa ebbe nel 1574 la sua prima confessione, nel 1605 il suo primo catechismo. Alla ricostruzione dell'ambiente religioso, politico, sociale della Polonia, ove si svolse il movimento sociniano, sulla base di nuovi ignorati documenti sono diretti i saggi pubblicati dal Ruffini negli anni 1932-33, rimasti interrotti dalla morte [*La Polonia del 500 e le origini del Socinianismo; Gli incunaboli del Socinianismo nella Polonia del 500; Francesco Stancaro*].

Colle origini del Socinianismo il Ruffini ricostruiva le vicende ulteriori di esso. Bandito dalla Polonia per il trionfo della Controriforma cattolica, esso divenne fattore essenziale del movimento arminiano in Olanda, ch'ebbe la sua più alta espressione in Grozio. In Olanda al contatto dei Sociniani trasse il Locke l'ispirazione della sua *Epistola de tolerantia*. Alla scuola dei Sociniani-arminiani si formarono i *Latitudinari* e gli *Indipendenti* inglesi favorevoli alla libertà religiosa. Dal seno degli Arminiani usciva Ruggero Williams, il primo apostolo di tolleranza nelle colonie nord-americane. Della tradizione sociniana era improntato il pensiero del Jefferson, il massimo ispiratore della *Dichiarazione virginiana*. Ed è opinione di molti, sostenuta da noi dal Del Vecchio in uno dei suoi primi scritti che risale al 1903, che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* della Rivoluzione francese fu plasmata sugli schemi americani. *Par le grand chemin du Socinianisme* (come ebbe a dire un pastore ugonotto della fine del seicento) penetrò

in Francia la idea della libertà di coscienza, trovandovi un consenso inaspettato nella scuola teologica di Saumur. Fatto anche più notevole illustrato dal Ruffini nei due saggi: *La «Cabale italique» nella Ginevra del seicento* (1931) e *Voltaire e Rousseau contro i Sociniani di Ginevra* (1933), è il ritorno del Socinianismo in Ginevra nel 600 e 700 per opera dei rifugiati lucchesi (Turretini, Burlamacchi, Micheli, Diodati ecc.), alla cui propaganda riuscì di rompere la dura crosta dell'intransigenza calvinista e di instaurare un movimento liberale religioso che il Voltaire ed il Rousseau per ragioni diverse, ma entrambi per svalutarlo, indicarono col nome di sociniano. Attraverso le ricerche fortunate del Ruffini vengono in luce i rapporti di Carlo Alberto col Socinianismo ginevrino (*«Carlo Alberto e il Socinianismo ginevrino»*, 1933). La discordanza tra le opinioni e le pratiche religiose, che si imputò a Carlo Alberto al suo primo giungere in Piemonte nel 1815, è la conseguenza dell'educazione ricevuta a Ginevra presso il pastore Vaucher e del Socinianismo ivi dominante, razionalista, ma non irreligioso. Che il Vaucher inclinasse verso il Socinianismo lo sappiamo dallo stesso Carlo Alberto, che nel suo *Diario* ricorda la visita fattagli a Racconigi il 19 agosto 1837 dal suo antico maestro. Verso il quale serbò sempre simpatia e gratitudine anche per ciò che nella sua grande tolleranza il Vaucher non gli aveva impedito l'esercizio della sua fede cattolica. E la propensione di Carlo Alberto per i gesuiti è spiegata dal Ruffini da ciò che i ge-

suiti nel mondo cattolico, come i sociniani nel mondo evangelico, inclinavano per la tolleranza e per la libertà dell'uomo, per la razionalità della fede. Lo stesso Cavour non fu immune da influenze sociniane.

Lo storico futuro del Socinianismo potrà dalle ricerche particolari del Ruffini trarre il materiale per una trattazione sistematica e unitaria dell'argomento. Solo allora certe accentuazioni di pensiero e di forma, di cui il Ruffini si compiaceva, troveranno nella visione del tutto la adeguata proporzione e valutazione. Soprattutto potranno essere colmate quelle lacune che il Bury nella traduzione inglese (1912) della *Libertà religiosa* gli rimprovera e che non furono colmate nei Saggi posteriori. Il Ruffini non considerò nella sua trattazione le influenze che sullo sviluppo della libertà religiosa derivarono dal pensiero filosofico inglese, dal razionalismo francese, dalle correnti illuministiche, dalla formazione di una pubblica opinione in favore della tolleranza, dalle dottrine relative ai poteri e ai fini del governo civile. Ma per la sua stessa, forse calcolata, limitazione il Ruffini poté approfondire e per certi aspetti esaurire l'argomento.

* * *

Il problema politico che scaturiva dal principio della libertà religiosa costituì il fine ultimo dell'insegnamento del Ruffini. Il suo *Corso di diritto ecclesiastico* (1924), non continuato nella parte

relativa all'autonomia della Chiesa e all'autarchia degli enti ecclesiastici, si riassume nella trattazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in regime di libertà religiosa considerata come diritto pubblico subiettivo. La libertà religiosa si rivela esteriormente come diritto e libertà ecclesiastica, per cui sorge il problema dei suoi limiti in rapporto colla sovranità dello Stato. Già il Bury nella prefazione alla traduzione citata aveva sostenuto che il regime separatistico è il solo rispondente allo spirito moderno, è il solo logico e ad esso deve tendere come a meta finale la politica ecclesiastica degli Stati. Il giurisdizionalismo in tutte le sue forme implicando intervento, tutela, superiorità dello Stato non rassicura per la libertà della Chiesa. Esso può esser consigliato da situazioni storiche contingenti, può avere anche giovato ai fini della libertà ecclesiastica minacciata dall'intransigenza di potenti confessioni religiose, ma non può considerarsi sistema perfetto, definitivo. Non era questo il parere del Ruffini, che nella *Libertà religiosa* non aveva nascosto le sue simpatie per il giurisdizionalismo liberale, quale era stato da noi applicato nella legge delle guarentigie. Provocato dal Bury e in un momento storico in cui il sistema separatistico sembrava ovunque prevalere, e non solo nell'America, dove era tradizionale, ma in Inghilterra, in Francia, in Svizzera, egli ritorna sull'argomento in un notevole saggio: *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa* (1913), riprodotto sostanzialmente nel *Corso* (1924).

Secondo la dottrina anglo-americana il regime giurisdizionalistico è compatibile con la tolleranza, non con la libertà religiosa, poichè esso garantisce la libertà di fede e di culto a tutte le confessioni, ma riconosce ad una o ad alcuna di esse una posizione di privilegio. Solo in regime separatistico il principio della parità di diritto è sancito per tutte le chiese, le quali rivestono di fronte allo Stato la qualità di associazioni private con la conseguente disciplina giuridica. Il Ruffini contesta che libertà religiosa e separatismo sieno storicamente e concettualmente termini correlativi. La Riforma religiosa aveva generato due sistemi di politica ecclesiastica. L'uno separatistico era invocato dagli Anabattisti in virtù della loro stessa intransigenza religiosa, come diritto all'esistenza di tutte le fedi sul piede della perfetta eguaglianza. Il separatismo degli Anabattisti era in realtà la conseguenza della loro impotenza ad attuare l'ideale teocratico implicito nella loro dottrina, era il mezzo di difesa di una minoranza religiosa contro il pericolo di oppressione da parte di confessioni privilegiate. Ma tale sistema, se garantiva la libertà della Chiesa di fronte allo Stato, non garantiva la libertà del singolo di fronte alle chiese: era libertà nella religione non dalla religione; giovava al sentimento religioso organizzato nelle Chiese e non al senso religioso individuale. La libertà di coscienza non trovava difesa nello Stato ed era abbandonata all'azione dei privati. E fu facile al Ruffini rilevare casi di intolleranza religiosa in paesi che avevano accolto il regime separatistico.

Il giurisdizionalismo fu il secondo sistema di politica ecclesiastica sorto dalla Riforma e fu accolto dai Sociniani che associarono sempre all'idea della libertà religiosa quella di una stretta unione dello Stato con la Chiesa. Di fronte al particolarismo religioso creato dalla Riforma, alla ostilità reciproca delle varie Chiese i Sociniani videro che solo lo Stato può farsi arbitro dei dissensi religiosi ed è in grado di garantire il rispetto di tutte le fedi. Donde la dottrina dei *jura in sacra* da essi elaborata, e la subordinazione dello spirituale al temporale da essi sostenuta. Il Ruffini non si nasconde le difficoltà di conciliare la concezione dello Stato liberale col sistema giurisdizionalistico e finisce coll'accogliere il giurisdizionalismo liberale elaborato da noi dopo il 1870 dal Mancini, dal Piola-Daverio, dal Padelletti. Trattasi di un giurisdizionalismo laico, non confessionistico, che ha abbandonato i *jura majestatica circa sacra* dei vecchi regimi assoluti, e limita la sua azione e il suo intervento agli atti della vita ecclesiastica che hanno natura giuridica. La libertà religiosa del singolo, credente o non, non è toccata: solo per le credenze organizzate, cioè per le Chiese, lo Stato interviene a limitarne e regolarne le manifestazioni di culto. Nè osta con l'essenza del giurisdizionalismo liberale il trattamento giuridico diverso delle diverse comunità religiose, quando una o alcuna di esse per ragioni storiche, o numeriche, acquista titolo per essere considerata istituzione di diritto pubblico con i privilegi e gli oneri corrispondenti. Ciò è conforme a stretta giustizia, la quale, se impone di

dare a ciascuno il suo, non impone di dare a ciascuno lo stesso. Il trattamento fatto alla Chiesa cattolica in Italia in confronto alle altre confessioni che rivestono carattere di associazioni private di culto, rispondeva, secondo il Ruffini, a una esigenza di giustizia.

Con ciò il Ruffini mostrava di non aderire alla politica separatistica che per l'Italia aveva vagheggiato il Cavour e sulle sue traccie il Minghetti. Questa singolare posizione del Cavour di fronte al problema religioso-politico italiano aveva attratto l'attenzione del Ruffini fin dal 1908 nel saggio: «*Le origini elvetiche della formola del conte di Cavour*» e poi più ampiamente nei saggi storici secondo lettere e documenti inediti pubblicati nel 1912 col titolo: «*La giovinezza del conte di Cavour*», da ultimo nel *Corso* (1924) e occasionalmente negli scritti posteriori. Il Ruffini riuscì a dimostrare che il Cavour derivò la formola separatistica dall'insegnamento del pastore evangelico Vinet, con cui ebbe familiarità negli anni del suo soggiorno a Ginevra presso gli zii materni. Che la soluzione separatistica fosse la meglio adatta alle peculiari condizioni religiose dell'Italia, sede del Pontificato romano, il Ruffini non credeva. La formola risentiva di un clima storico e religioso che non era il nostro tradizionalmente cattolico e giurisdizionalista.

* * *

Dallo studio delle confessioni religiose sorte nell'ambito della Riforma protestante il Ruffini fu tratto allo studio di quella corrente innovatrice che si manifestò nell'ambito della Chiesa cattolica e che prese nome di giansenismo. Il quale fu, secondo il Ruffini, in seno al cattolicesimo l'equivalente del calvinismo. Creazioni entrambi del genio religioso francese, tra calvinismo e giansenismo vi fu non solo una comunanza di origini, ma un vero rapporto, sia pure indiretto, di derivazione del secondo dal primo. Il punto di contatto fra i due movimenti fu la loro consonante dottrina agostiniana circa la grazia e la predestinazione, il problema della salvezza degli infedeli, e il comune dispregio nell'antichità classica. In due notevoli saggi pubblicati negli Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino negli anni 1926 e 1927, con quella lucidità ed efficacia di stile che gli era abituale, con una informazione attinta alla letteratura più sicura e autorevole, egli faceva rivivere, dinnanzi ai molti ignari o indifferenti, la dottrina giansenistica nel triplice aspetto del dogma, della morale, della gerarchia, personificata nelle grandi figure storiche che quella dottrina vissero nel suo spirito profondo. La sua esposizione ricca di nuovi particolari, di riferimenti storici e dottrinali, condotta con rigore logico, con sottile analisi psicologica costituisce per l'Italia la fonte e la guida più sicura per orientarsi non solo intorno a questioni teologiche che divisero la religiosità cattolica per oltre due secoli, ma soprattutto intorno allo spirito e al costume giansenistico, che, come ebbe a dimostrare lo Jemolo,

permane come elemento essenziale del pensiero e della pratica cristiana della vita.

Se non che il largo studio fatto del giansenismo non fu per il Ruffini fine a se stesso, ma preparazione per intendere e interpretare la religiosità intima delle due grandi figure che più lo attrassero sotto l'aspetto religioso e politico, il Manzoni e il Cavour. Poichè se per le sue origini spirituali e storiche, per la sua stessa essenza il giansenismo fu straniero e remoto dallo spirito e dalla storia della nostra gente, esso ebbe riflessi e propaggini in Italia nell'ultimo periodo della sua storia, soprattutto attrasse a sè poche anime elette che trovarono in esso appagamento alla loro religiosità. Che il Manzoni fosse una di queste anime elette il Ruffini aveva sostenuto fin dal 1925 in un articolo comparso nella *Rivista d'Italia*, nel quale dimostrava che l'immagine del «masso» con cui si apre l'inno del «*Natale*» il Manzoni aveva derivato dalla dottrina giansenista del peccato originale e degli effetti che ne erano seguiti per l'uomo.

L'idea del giansenismo manzoniano prese vita e corpo nel Ruffini così da indurlo a lunghe, pazienti ricerche durate cinque anni e pubblicate in due grossi volumi nel 1931 col titolo: «*La vita religiosa di A. Manzoni*». A lui parve di aver dimostrato senza possibilità di dubbio, sia pure con le cautele e le riserve imposte dalla gravità dell'argomento, che la dottrina teologica e morale dei giansenisti francesi del seicento e dei loro ultimi epigoni in Italia costituisce il fondo della coscienza religiosa del Manzoni e

che a tale dottrina egli tenne fede fino al termine della sua lunga e travagliata esistenza. Tutto ciò che in favore di questa tesi potevasi dire e raccogliere il Ruffini disse e raccolse: nè era impresa facile se si pensa con quale ombrosa e scontrosa energia il Manzoni difese in ogni tempo e in ogni occasione il sacrario delle sue più intime credenze religiose. Il nerbo della dimostrazione consiste in una disputa teologica fin qui affatto ignorata e che al Ruffini venne fatto di mettere in luce. La disputa, come da lettera di donna Giulia, madre del Manzoni, al Tosi, risale al 23 settembre 1819 ed ebbe luogo a Chambéry tra il Manzoni e l'abate Alexis Billiet, allora insegnante di teologia nel Seminario, poi arcivescovo, da ultimo cardinale. Oggetto della disputa non era la morale, ma la questione teologica della grazia. In fatto di morale il rigorismo del Billiet non cedeva a quello del Manzoni della prima edizione della *Morale cattolica*. Entrambi erano decisamente avversari alla casistica, al probabilismo e conseguente lassismo. Il dissenso verteva sulla questione della grazia, poichè mentre il Billiet seguiva in ordine ad essa la dottrina rigidamente ortodossa del suo maestro l'abate Luigi Bailly, autore di un trattato di teologia dogmatica e morale che faceva testo nei seminari francesi, il Manzoni sosteneva con grande calore la tesi opposta giansenistica. Fissato questo punto come indiscutibile, il Ruffini ne fece il pernio di tutta la sua trattazione, giacchè l'indagine doveva rivolgersi dapprima a ricostruire il processo interiore, la prepara-

zione spirituale con cui il Manzoni affrontò una disputa così ampia e complessa; in secondo luogo a ricavare le conseguenze logiche e le applicazioni dei vari punti di teologia dogmatica e morale che in quella disputa si trovavano di fronte.

Non fecero difetto al Ruffini testimonianze e fatti a conferma della posizione presa dal Manzoni in quel dibattito, senza attenuare il valore di testimonianze e anche solo di opinioni contrarie alla sua tesi. Soprattutto tenne gran conto della lettera del Manzoni all'abate Cesari in data 8 settembre 1828, in cui il Manzoni respingeva anche solo il sospetto di aderire all'eresia giansenistica e attestava la sua devozione alla Chiesa romana e alla Santa Sede. Non diremo che la interpretazione data dal Ruffini a questa lettera sia tale da togliere ogni dubbio alla sua tesi. Il merito del Ruffini fu di avere contribuito a documentare in modo esauriente i punti di contatto fra la religiosità del Manzoni e la dottrina e pratica giansenista, i suoi rapporti con giansenisti notoriamente considerati come eretici e di avere per questa via dato rilievo alla serietà e intimità del sentimento religioso del Manzoni, di avere spiegato certi aspetti della sua stessa arte.

Attraverso le pagine del Ruffini noi avvertiamo quanto il pensiero e il sentimento della onnipotenza della grazia divina, così come la intendevano i giansenisti, abbia pervaso tutta l'opera del Manzoni e ne abbia informato la sua stessa vita. Ma da ciò si deve concludere che il Manzoni abbia coscientemente aderito al giansenismo come eresia formale? Noi non lo crediamo e non

lo crediamo per gli stessi sforzi del Ruffini ad attenuare, almeno apparentemente, l'eterodossia del Manzoni, a rilevare il suo orrore per gli scismi, per le polemiche religiose, la sua avversione ad atteggiarsi a teologo, a definitore di dogmi. Non lo crediamo per il dissenso del Manzoni da punti essenziali della dottrina giansenista rilevati dallo stesso Ruffini, come ad es. l'interpretazione restrittiva data dal Manzoni al principio giansenistico: «*extra Ecclesiam nulla salus*». Il Ruffini per amore della tesi, che trovava per opera sua nuove insospettate conferme, ha finito per restringere, se non per comprimere, la grande personalità del Manzoni negli schemi di un pensiero religioso cristiano in via di esaurimento. La vita religiosa del Manzoni a noi appare la sintesi di due esigenze ugualmente necessarie ed essenziali: da un lato fu attratto da quei motivi sempre vivi e perenni del cristianesimo agostiniano rivissuti dalle più alte e pure figure del giansenismo francese e italiano: dall'altro per il suo sano raziocinio, per il suo raro buon senso ambrosiano egli non si acquetò in un atteggiamento religioso soggettivo, anche se sincero ed elevato, e inclinò verso una religiosità oggettiva, certa, definita nel dogma e nella pratica, sostenuta da una autorità sicura infallibile. La lettera al Cesari, quella non meno interessante fatta conoscere dal Ruffini al pastore ginevrino calvinista Chenevière, la sua piena adesione al dogma della infallibilità pontificia hanno questo significato. Quegli stessi motivi che portavano il Manzoni a cercare l'appog-

gio della grazia divina, lo portavano a cercar l'appoggio nella disciplina esteriore dell'ortodossia cattolica. Quanto più vivo, intenso, esuberante era il suo senso religioso, tanto più egli sentiva il bisogno di convalidarlo con l'autorità della Chiesa. Non sempre l'equilibrio tra le due profonde esigenze del suo spirito religioso fu dal Manzoni raggiunto; il suo ritorno alla fede fu certo favorito e contrassegnato da influenze mistiche e giansenistiche: ma il razionalismo della sua prima età, le esperienze della sua vita religiosa, le dispute a cui essa gli forniva occasione, i colloqui e rapporti col Rosmini (non rettamente interpretati a nostro credere dal Ruffini) dovevano operare come regola e freno della sua intensa religiosità e avvicinarlo all'ortodossia e pratica cattolica. I diritti del genio invocati dal Ruffini non devono valere per giustificare l'eterodossia del Manzoni, il suo irrefrenabile individualismo religioso, ma piuttosto per rilevare il travaglio interiore di uno spirito sommo, profondamente religioso, che cerca di rivivere la sua religiosità d'eccezione nei limiti della storia e della tradizione cattolica, che era poi la storia e la tradizione italiana.

Se non che il giansenismo nel Manzoni costituì, secondo il Ruffini, la condizione necessaria della sua fede politica, cioè di quel cattolicesimo liberale al quale era stato predisposto dal Grégoire, propugnatore di tutte le libertà così civili, come religiose, e che ammirava nel Lamennais della seconda maniera, alle cui nuove dottrine liberali il Manzoni diede il più caloroso assenso, non scosso dalla condanna papale del 1832. Al liberalismo

del Manzoni il Ruffini dedicò l'ultimo suo saggio pubblicato postumo (1934) negli scritti in onore di Hauvette, ricco come sempre di particolari nuovi o men noti. Che il liberalismo del Manzoni sia in ragione della sua fede giansenistica e formi con questa un nesso indissolubile non può accogliersi senza riserve, non solo perchè il giansenismo non appare storicamente legato a determinate forme di governo, ma soprattutto perchè l'appoggio dato dai giansenisti dell'ultimo periodo alle istituzioni liberali fu determinato da necessità di vita e di difesa della propria libertà religiosa contro le persecuzioni del cattolicesimo romano. D'altra parte il liberalismo cattolico del Manzoni fu il prodotto di una personalità di eccezione e a formarlo contribuirono non solo l'esempio e l'insegnamento del Grégoire, ma l'influenza ben più decisiva del Lamennais, invisibile ai suoi amici e direttori spirituali, quella non meno profonda del Rosmini, che ebbe vivo il culto della dignità e del valore della persona umana. E mentre dal giansenismo si generava un atteggiamento indifferente verso gli ordinamenti politici anche liberali, nel Manzoni era viva l'esigenza di armonizzare la libertà religiosa con la libertà civile e politica, e ciò sul presupposto che la verità religiosa non può contraddire a ordinamenti politici che garantiscono il libero sviluppo della individualità. Ma per ciò voleva la Chiesa libera nella sua azione, non ostacolata dallo Stato, non deviata da interessi temporali. E plaudì alla soppressione del potere temporale non solo perchè realizzava l'unità d'Italia, ma anche perchè pensava

che nessun danno dalla sua soppressione derivava all'esercizio della missione spirituale della Chiesa cattolica. Colla caduta del potere temporale e la unificazione dell'Italia liberata dallo straniero, erano poste secondo il Manzoni le condizioni storiche che rendevano possibile il cattolicesimo liberale, in cui i due poteri potevano armonizzare nel rispetto della libertà e autonomia reciproca.

* * *

La coscienza religiosa e liberale del Manzoni parve al Ruffini trovare un singolare riscontro in quella del conte di Cavour. La singolarità del riscontro Manzoni-Cavour deriva dalla duplice constatazione che anche Cavour conobbe una crisi religiosa analoga a quella del Manzoni, che anche in casa Cavour era penetrato lo spirito giansenista e vi aveva determinato la conversione della madre di Cavour. A illuminare questo aspetto pressochè ignorato della vita e della famiglia di Cavour tendono i saggi pubblicati dal Ruffini negli Atti dell'Accademia delle Scienze nel 1928 e che dovevano con altri saggi rientrare in un'opera relativa alla religione del conte di Cavour, per la quale andava da anni raccogliendo materiali e che fu interrotta dalla morte. Il giansenismo piemontese non è che un riflesso del giansenismo francese e secondo le notizie date dal Ruffini era costituito da un

piccolo cenacolo di filo-giansenisti in relazione con l'ultimo cenacolo di giansenisti francesi. Più che di un giansenismo dottrinale trattavasi di un atteggiamento spirituale secondo la *forma mentis* e l'*habitus vitae* giansenistico, originato da un vivo desiderio di riforma del costume religioso piemontese. Tra questi giansenisti o filo-giansenisti piemontesi si distingueva la figura dell'abate Tardy, amico del Degola, dei Somis, intimo di casa Cavour. Nella quale era tradizionale il culto per S. Francesco di Sales, il santo di famiglia, da cui discendeva la nonna paterna del conte di Cavour e che nei metodi di direzione spirituale aveva anticipato l'opera dei giansenisti. Il Tardy fu per Adele de Sellon, madre di Cavour, quello che fu il Degola per Enrichetta Manzoni e del Degola seguì i metodi catechistici quando si trattò di convertire al cattolicesimo la madre di Cavour, rigida calvinista e per ciò solo predisposta ai sistemi di conversione giansenistici. La conversione avvenne a Santena il 21 ottobre 1811 e il Tardy rimase poi sempre fino al 1821, in cui morì, direttore spirituale di casa Cavour e il primo confessore di Camillo Cavour.

Il quale, uscito dall'ambiente piemontese che era dei più retrivi non solo d'Italia, ma d'Europa, capitò nel 1826 a Ginevra in una «*atmosphère de raison*» e di intensa vita religiosa ad un tempo. Nello stesso ambiente familiare ginevrino egli ebbe a subire le più diverse influenze, da quelle profondamente cattoliche dei d'Anzers, a quelle calvinistiche dei Sellon, a quelle razionalistico-

sociniane dei De la Rive. Era viva allora a Ginevra la lotta religiosa fra gli uomini della Chiesa ufficiale inclini alla tolleranza e quelli del cosiddetto *Réveil*, cioè della rinascita della dottrina calvinista ortodossa e intransigente. Il Cavour ci ha lasciato ricordo degli sforzi della zia Cécile de Sellon di convertirlo al calvinismo, mentre il cugino De la Rive esprimeva liberamente le sue convinzioni sociniane. Nel saggio «*La cultura filosofica del conte di Cavour*» (1931) troviamo il Cavour travolto in una violenta crisi di crudo razionalismo filosofico e di anticlericalismo quasi aggressivo. In un secondo momento per la influenza del Constant e del De la Rive il Cavour inclinò al razionalismo sociniano, tollerante ma non irreligioso, non incompatibile con le credenze cattoliche. In una lettera del 1833 a una zia materna di Ginevra troviamo una vera e propria professione di fede sociniana. L'influenza del pastore ginevrino Vinet fu decisiva per il ritorno del Cavour alla fede avita, fede non fondata su uno sterile e freddo razionalismo, ma che attingeva alle fonti più profonde del nostro essere, a quel sentimento spontaneo che ci spinge «a ricercare avidamente e a stabilire un rapporto diretto con la forza sconosciuta che regge l'universo e agisce sul nostro cuore». L'affinità con l'atteggiamento giansenistico manzoniano parve evidente al Ruffini.

Le affinità spirituali tra il Manzoni e il Cavour dovevano estendersi al campo politico, alla questione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa. Dallo stesso Vinet, rappresentante del prote-

stantesimo liberale, il Cavour ebbe la prima visione di un rinnovamento religioso e politico per mezzo della libertà e della indipendenza reciproca dei due poteri. Si trattava di estendere i principî e i metodi del Vinet alla Chiesa cattolica e inaugurare un'era di cattolicesimo riconciliato con la libertà. Era il punto di vista accolto attraverso il Lamennais dal Manzoni, col quale il Cavour concordava nel considerare il regime di libertà dei due poteri come condizione di sviluppo del vero sentimento religioso. Dopo di che il Ruffini poteva giustamente affermare che la formula cavouriana non era dettata da sentimenti ostili alla Chiesa, ma da un alto senso religioso maturato da lunghi anni. Anche per ciò la religiosità del Cavour e quella del Manzoni si incontrarono con gli stessi risultati nel campo politico.

Vi era nelle appassionate insistenti indagini storiche del Ruffini una nota personale, direi quasi autobiografica consistente nell'affermare, attraverso la coscienza dei due sommi esponenti delle idealità che animarono il nostro Risorgimento, la sua propria coscienza politica e religiosa. Nessuno più di lui contrario ad accentuare il dissidio tra la coscienza nazionale e la coscienza religiosa degli italiani, a opporre la dottrina e la pratica liberale alla Chiesa cattolica. Ma l'armonia tra i due poteri era solo per lui possibile se la religione si purificava fino a intendere i benefici che ad essa derivavano dalla libertà, e si rivelava nelle forme di una spiritualità più intima, più spontanea, di un sentimento del

cuore. Gli avvenimenti non permisero l'accordo tra lo Stato e la Chiesa in Italia sulla base della comune accettazione dei principi liberali e i loro rapporti furono necessariamente regolati secondo le direttive di un giurisdizionalismo illuminato e moderno. Rimane comunque acquisito che il Ruffini fu e volle essere cattolico liberale e la sua tolleranza per tutte le credenze non significò scetticismo, o indifferentismo religioso, ma senso religioso che si alimenta alla fiamma dell'intimità e della libertà. È il cattolicesimo ch'egli dichiara di avere appreso da sua madre, la quale personificava ai suoi occhi «le bon sens tout pélagien du monde». Perciò ad essa dedicava, con pietà filiale, con gratitudine profonda l'opera sulla vita religiosa del Manzoni, la quale costituisce per molti aspetti il suo testamento spirituale².

² Accusato di appartenere alla massoneria scriveva (*Diritti di libertà*, Torino, 1926, p. 52): «Io debbo dichiarare una volta per sempre che non appartenni mai e non appartengo alla massoneria e che non ebbi mai e che non ho con essa rapporti di sorta nè diretti, nè indiretti».

(Cfr. per la bibliografia quasi completa degli scritti del Ruffini l'elenco preparato da E. Dervieux per il volume centenario della Deputazione di Storia patria per le antiche provincie (Torino, 1934). Mancano all'elenco la monografia su Francesco Stancaro in corso di pubblicazione nelle «Ricerche religiose» del Buonaiuti (1932-33) e il saggio sul «liberalismo di A. Manzoni» pubblicato

Tale l'uomo, tale il maestro che noi amammo e venerammo come padre, e con noi amarono e venerarono quanti conobbero e sfruttarono i tesori della sua intelligenza e più ancora della sua bontà. Difendendo la sua fede politica e religiosa, egli insegnò a tutti noi il rispetto per ogni fede liberamente e sinceramente professata.

Torino, ottobre 1934.

nei *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à H. Hauvette* (Paris, 1934).