

Romeo Pavoni

***San Guido: un vescovo e una città durante la Riforma***

[A stampa in *Il tempo di san Guido Vescovo e Signore di Acqui* (Atti del convegno di studi, Acqui Terme, 9-10 settembre 1995), a cura di G. Sergi - G. Carità, Acqui 2003 (Storia locale religiosa ed ecclesiale. Collana di studi e ricerche a cura dell'Archivio Vescovile della Diocesi di Acqui), pp. 57-78 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

San Guido resse la Diocesi di Acqui in una fase cruciale di cambiamenti, destinati a influenzare in modo decisivo lo sviluppo della storia europea. Uno di questi fu indubbiamente il travagliato processo di riorganizzazione che si suole definire Riforma della Chiesa. Eppure sotto questo aspetto il ruolo del vescovo acquese non è stato adeguatamente approfondito: sebbene non manchino contributi, anche pregevoli, sulla sua vita e le sue opere<sup>1</sup>, l'alone di santità che ne circondava la figura già nel XIII secolo lo ha collocato facilmente nell'alveo del programma riformistico romano, travisando così il senso della sua vicenda.

L'esordio del lungo episcopato di san Guido (1034-1070) è segnato dalla continuità con il suo predecessore Dudone (1023-1033), lo stesso che secondo la Vita lo aveva ordinato canonico<sup>2</sup>. Infatti, nel 1040-41 confermò al monastero suburbano di San Pietro la dotazione fornita dal vescovo Dudone, aggiungendovi parte del proprio patrimonio<sup>3</sup>. Lo scopo era di incrementare le risorse del cenobio e di conseguenza il numero dei monaci, se non si trattava addirittura di garantire l'esistenza di una istituzione ancora precaria: "ut fratribus Deo apud Sanctum Petrum servientibus et sub norma rectitudinis viventibus victum necessarium tribuamus", informa la *narratio* del diploma<sup>4</sup>. Nella donazione san Guido decretò, o più probabilmente ribadì, il diritto vescovile di controllare il rispetto della procedura nell'elezione dell'abate da parte dei monaci, cosicché l'autonomia prevista dalla regola benedettina era limitata dall'autorità del vescovo, il quale legittimamente esercitava nella propria diocesi il potere disciplinare; l'eletto però doveva essere consacrato dal vescovo *sine pecunia*<sup>5</sup>. Questa clausola mirava a impedire l'instaurazione di pratiche simoniache e si connette con l'altra, che proibiva l'alienazione del patrimonio, definito *res Ecclesie* e concesso in usufrutto ai monaci<sup>6</sup>. Se l'elezione e la consacrazione dell'abate fossero state il risultato di accordi collegati con la lotta per il potere, nei quali finivano inevitabilmente per essere coinvolti i laici, non soltanto sarebbe stata dispersa la dotazione, stravolgendone il ruolo istituzionale di indispensabile sostegno economico, ma, conseguenza più grave, sarebbe stato compromesso il carattere spirituale proprio della comunità monastica. Non a caso lo sperpero dei beni ecclesiastici era stato strettamente associato alla simonia in una sinodo presieduta nel 1014 da Enrico II<sup>7</sup>, condanna e associazione che saranno rinnovate da Enrico III pochi anni dopo il privilegio per il monastero di S. Pietro, probabilmente nella sinodo pavese del 25 ottobre 1046<sup>8</sup>.

La politica ecclesiastica di Enrico III, culminata nei concili di Sutri e di Roma nel dicembre del 1046, sia che fosse ispirata da un sincero sentimento religioso sia che costituisse un abile espediente politico<sup>9</sup>, impressionò fortemente i contemporanei<sup>10</sup>, compreso san Guido. È significativo che la donazione in favore del monastero di S. Pietro fu concessa "pro remedio anime nostre, nostri genitoris atque genitricis", senza menzionare Enrico III; certo non per una svista di san Guido, perché la persona del sovrano gli era ricordata dal diploma del vescovo Dudone, che veniva confermato e riassunto mantenendone la motivazione: "pro remedio et salute anime sue successorumque suorum episcoporum vel imperatorum Romanorum omniumque fidelium Christianorum". Non si trattava di avversione al giovane re, per la quale non c'era motivo, perché la data è regolarmente espressa con il suo anno di regno, ma dell'indifferenza verso un'autorità che in Italia non si faceva ancora sentire. Allora la sicurezza delle frontiere orientali del Regno di Germania, minacciate dal Ducato di Boemia e dal Regno di Ungheria, a occidente i difficili rapporti con il Regno di Francia e la sistemazione politica del Ducato di Lorena impegnavano a fondo Enrico III. Diversamente, fondando il monastero femminile di S. Maria nell'autunno-inverno del 1056-57, san Guido proclamava di agire "ad honorem omnipotentis Dei, pro salute regis nostri Heinrici et domine nostre imperatricis Agnetis, nec non pro statu et incolomitate tocuis Christianitatis, enimvero pro anime nostre remedio et patris nostri ac Deo fidissime matris omniumque nostrorum successorum"<sup>11</sup>. Nell'intervallo Enrico III aveva compiuto la sua prima

discesa in Italia e, deponendo Gregorio VI, Silvestro III e Benedetto IX, non soltanto aveva eliminato uno scandalo vergognoso, ma aveva anche rivitalizzato la funzione tutoria dell'imperatore sulla Chiesa, perché con l'elezione di Suidgero di Bamberga, appoggiata da Odilone di Cluny, dal digionese Alinardo di Lione e dai monasteri della Romania<sup>12</sup>, la podestà imperiale veniva esercitata nel senso della Riforma. Così, riecheggiando un salmo di Davide dalla profonda caratterizzazione dossologica ed escatologica, san Pier Damiani poteva salutare l'azione del sovrano come l'inizio di un nuovo secolo d'oro: "Laetentur ergo coeli, exsultet terra, quia in rege suo vere Christus regnare cognoscitur et sub ipso iam saeculi fine aureum David saeculum renovatur"<sup>13</sup>.

Le speranze suscitate da Enrico III negli ambienti riformistici della Romania, testimoniate non soltanto dal priore di Fonte Avellana, ma anche dalla sollecitudine con cui nella primavera del 1046 Guido di Pomposa, benché vecchio e malato, intraprese il viaggio per incontrare i messi del sovrano, riflettevano il fervore religioso che animava i centri monastici ed eremitici dell'Italia Centrale e alimentava una speculazione intellettuale volta a trovare una soluzione alla crisi della Chiesa postcarolingia. È quindi possibile che san Guido, se realmente in gioventù aveva compiuto gli studi a Bologna, partecipasse al dibattito sulla Riforma, ma l'influsso esercitato su di lui dalla cultura monastica ed eremitica, il cui ruolo nella scuola di arti liberali bolognese manca peraltro di riscontri oggettivi<sup>14</sup>, dovette agire più da stimolo che da modello. E ciò non soltanto perché la sua personale scelta di vita privilegiò il servizio nel clero secolare, ma anche perché il suo programma di riforma non prevedeva per i monaci l'indipendenza dall'autorità vescovile, che avrebbe potuto mutuare da S. Maria di Pomposa, nel 1001 trasferita dalla giurisdizione dell'arcivescovo di Ravenna alla diretta soggezione imperiale<sup>15</sup>. E infatti le sue due istituzioni, S. Pietro e S. Maria, erano direttamente soggette alla giurisdizione dell'ordinario diocesano. Per quanto poi concerne un eventuale influsso romualdino, da individuare nella purezza di vita che secondo san Guido doveva caratterizzare lo stato monastico, nell'esercizio della cura d'anime a integrazione dell'azione svolta dal clero secolare e nell'attenzione all'armonia del canto liturgico rinnovato dal pomposiano Guido d'Arezzo, si tratta di corrispondenze troppo generiche per poter costituire precisi termini di riferimento con la cultura camaldolese, soprattutto se si considera che gli stessi motivi erano presenti in un modello di Chiesa Vescovile molto più vicina alla coscienza di san Guido<sup>16</sup>. Ma su questo punto si tornerà più avanti. Per ora è sufficiente rilevare che gli atti di san Guido si collocano nell'ambito del programma riformistico che molti vescovi attuarono in stretta collaborazione con la politica imperiale.

Oltre all'azione in favore dei monasteri, la Vita sintetizza in alcuni punti precisi l'opera di san Guido: "Archipraesbiteros in sua nobilissima dioecesi omnes per plebes mirabiliter ordinavit"<sup>17</sup>. Si tratta di una riorganizzazione della struttura pievana, alla quale competeva la cura d'anime nel territorio diocesano. Il senso però non è completamente chiaro. Non può significare l'istituzione di un sacerdote a rettore della pieve perché questa funzione era già stata definita da tempo; banale sarebbe pensare all'ufficializzazione del titolo di arciprete per il medesimo sacerdote<sup>18</sup>. Poiché il verbo ordinare ha il significato tecnico di «istituire nel rispetto della procedura legale», l'espressione dell'agiografo deve essere intesa nel senso che gli arcipreti, responsabili dell'officiatura delle pievi, furono nominati dal santo vescovo secondo le norme del diritto canonico; che quindi furono estirpate le pratiche simoniache, condannate già dai primordi della Chiesa e recentemente, come eretiche, da Enrico III e da Clemente II, i quali avevano decretato: "nullum aut ecclesiarum consecrationem, aut clericatus ordinationem aut archipresbyteratum aut commendationes altarium aut traditiones ecclesiarum aut abbatias aut praeposituras vendere"<sup>19</sup>. San Guido voleva che in tutto il territorio della Diocesi la cura d'anime fosse esercitata da ministri moralmente degni e culturalmente preparati. Per questo forse risale a lui la consuetudine di affidare il governo delle pievi a canonici della cattedrale, capaci di istruire i chierici locali e di avviare alla carriera ecclesiastica gli elementi più idonei<sup>20</sup>.

A questo scopo si connette un altro suo provvedimento: "constituit in matutinis laudibus et vespertinis lectiones a sacerdote recitari et clericos in ecclesia cum religione decantare"<sup>21</sup>. La recitazione dell'ufficio all'inizio e alla fine della giornata e il canto corale imponevano la presenza dei chierici, con l'eccezione ovviamente degli assenti giustificati, e favorivano la convivenza, che

stimolava a sua volta il senso della comunità e della disciplina canonica. Questo era stato l'obiettivo a cui mirava l'*Istitutio* emanata da Ludovico il Pio nell'816, travolta dalla dissoluzione del sistema carolingio, ma non dimenticata. E alla sua restaurazione un contributo fondamentale poteva essere fornito da monaci raccolti in preghiera per riscattare le colpe degli uomini e dediti alla vita contemplativa, indispensabile integrazione all'attivismo del mondo circostante; comunità rispettose della Regola e della gerarchia, rappresentata dall'abate e dal vescovo, secondo il modello additato alla Chiesa Imperiale dal *Decretum* di Burcardo di Worms; non monaci contestatori, girovaghi, intolleranti, agitatori di folle, i quali, per usare la felice sintesi di Ivo di Chartres, "pharisaico fermento inflati, non Dominico frumento impinguati, glorientur in vilitate ciborum et in non parcendo corpori", perché, come già affermò san Paolo<sup>22</sup>, "non est enim Regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax, gaudium in Spiritu Sancto"<sup>23</sup>.

Così san Guido, consolidando lo stanziamento dei monaci benedettini nel borgo di Acqui, esaltava l'esperienza ascetica dei "fratres Deo apud Sanctum Petrum servientes et sub norma rectitudinis viventes, che pregavano pro delictis omnium fidelium et nostri". Veniva offerto un modello di vita comunitaria e di spiritualità al clero secolare, che, amministrando i sacramenti, fungeva da mediatore di salvezza per il popolo dei fedeli. L'azione di san Guido ebbe successo perché la disciplina tra i canonici, almeno per quanto riguarda i pasti comuni, è attestata il 15 giugno 1042, quando è menzionato il refettorio<sup>24</sup>. Qui si tocca inevitabilmente il dibattuto problema della cattedrale acquese e dei diritti parrocchiali rivendicati dai monaci di S. Pietro. Circa la cattedrale, il dittico dei vescovi acquesi riferisce che il vescovo Primo (989-1018) "ecclesiam episcopalem funditus edificavit et canonicam primum constituit et aliam foris muros in honorem apostolorum principis, Aquensis Episcopii defensoris, doctoris ed magistri"<sup>25</sup>. Quindi non soltanto intraprese l'edificazione, dalle fondamenta, della nuova cattedrale, ma fu anche il primo a introdurre la vita in comune nella canonica presso la medesima cattedrale in costruzione. Ma "aliam foris muros" si riferisce a "ecclesiam episcopalem funditus edificavit o a canonicam primum constituit"? In altri termini si intende la costruzione di un'altra *ecclesia episcopalis* o l'istituzione di un'altra canonica? A parte il fatto che la chiesa di S. Pietro preesisteva all'epoca del vescovo Primo<sup>26</sup>, sembra strano che quest'ultimo si assumesse l'onere di costruire un'altra cattedrale quando non riuscì neppure a portare a termine quella che, con il titolo di S. Maria, sarebbe stata consacrata soltanto l'11 o il 13 novembre del 1067<sup>27</sup>.

La notizia riferita dal dittico deve essere interpretata alla luce delle dichiarazioni rese il 10 giugno 1224, davanti a Enrico, arcivescovo di Milano, dal maestro Ottone, procuratore dei monaci di S. Pietro, e dal canonico Arnaldo, procuratore del Capitolo della cattedrale di Acqui, durante una fase della lunga controversia che tra i secoli XII e XIII divise le due parti circa i diritti parrocchiali. Affermò dunque il procuratore del monastero che "in ecclesia Sancti Petri fuerunt canonici seculares et non monachi"; a sua volta precisò il procuratore del Capitolo: "non credit a ducentis annis infra, set a ducentis XX annis credit"<sup>28</sup>. Quindi entrambe le parti, benché divise su altri punti, concordavano sul fatto che la chiesa di S. Pietro era stata officiata da canonici, ma divergevano sulla data: dal 1024 secondo i monaci; dal 1004 secondo i canonici. La posizione dei primi si spiega con l'intenzione di posticipare la presenza dei canonici, e quindi il pretesto delle rivendicazioni di questi ultimi, alla fondazione del monastero da parte del vescovo Dudone, il quale gli avrebbe conferito la giurisdizione parrocchiale sul borgo. Per contro i canonici, sostenendo di aver officiato la chiesa di S. Pietro già nel 1004, rivendicavano la priorità rispetto ai monaci, che usurpavano i loro diritti parrocchiali. La tesi dei canonici è confermata dal dittico, secondo il quale il vescovo Dudone stabilì che la prima messa di Natale fosse celebrata a S. Maria, "antiquitus episcopalem ecclesiam", che vi trasferì i canonici dalla chiesa di S. Pietro e che trasformò quest'ultima in monastero<sup>29</sup>.

Pertanto si può affermare che durante la costruzione della nuova cattedrale e della sua canonica il vescovo Primo attribuì temporaneamente le relative funzioni alla chiesa di S. Pietro e ne conferì l'officiatura al clero cardinale, per il quale istituì nei pressi un'altra canonica. In seguito il vescovo Dudone trasferì il clero cardinale nella canonica presso la cattedrale, non ancora ultimata, ma già in qualche misura agibile<sup>30</sup>. Forse vi furono resistenze da parte dei canonici a risiedere nella canonica di S. Pietro, relativamente lontana dal centro cittadino e in aperta campagna. Infatti,

sempre nel corso della suddetta deposizione del 1224, all'affermazione del procuratore dei monaci, che "predictum monasterium est circumdatum habitationibus hominum undique", il procuratore dei canonici ribatté "quod credit quod quedam habitacula sunt circa ipsum monasterium", ma "non credit de XL nec de XXX <annis >, set de XX credit". All'affermazione che "suburbium illud est ita antiquum quod in memoria hominum non estat" fu contrapposto che "suburbium illud quod adiacet illi monasterio ad septentrione et a mane in parte est ita antiquum, set a meridie et a sero et a mane in parte non credit esse ita antiquum".

Comunque sia, il vescovo Dudone introdusse a S. Pietro i monaci, affinché fornissero un esempio di purezza morale ai canonici, i quali, in una situazione concorrenziale, erano stimolati dal rischio di perdere la stima dei fedeli e di essere privati di alcune loro prerogative e dei relativi benefici<sup>31</sup>. Infatti, i monaci non si dedicarono soltanto alla vita contemplativa, ma furono sicuramente autorizzati a esercitare la cura d'anime, giacché tra i secoli XII e XIII il vescovo Ugo Tornielli stabilì che, nel rispetto dei diritti della Chiesa Maggiore, i monaci potessero celebrare pubblicamente il servizio divino e che, salva l'*obedientia* al vescovo e alla Chiesa Maggiore, il cappellano del monastero potesse visitare gli infermi e dare la penitenza, "sicut consuetum est"<sup>32</sup>. Quindi l'attività sacramentale del monastero veniva esercitata nei limiti dell'ordinamento canonico: i monaci e il loro cappellano accedevano al sacerdozio tramite l'ordinazione da parte del vescovo<sup>33</sup>; il cappellano conduceva i peccatori dal vescovo o dal suo penitenziere per ricevere la penitenza solenne<sup>34</sup>.

La stretta connessione tra canonici e monaci si estendeva al territorio rurale. Il 7 aprile 1042 la canonica di S. Maria, "constructa intra civitatem Aquensem", e il monastero di S. Pietro, "aedificatum iuxta civitatem Aquensem", ricevettero congiuntamente, in donazione, una cappella pertinente al castello e alla curtis di Casanova (presso Montabone)<sup>35</sup>; un'istituzione privata signorile veniva quindi inserita nelle strutture pubbliche della Chiesa aquese. Nell'ambito dell'ordinamento canonico dovevano essere regolati i rapporti tra il clero secolare pievano e i monaci di S. Pietro per le chiese rurali, donate al monastero dal vescovo Dudone "cum suis pertinentiis atque decimis" e confermate da san Guido<sup>36</sup>.

Alla vita comune del clero si lega un altro aspetto dell'attività pastorale di san Guido, rilevato dal suo agiografo: "hic enim, castitatis zelator et custos et suae auctoritatis observator, sicut in Toletano legitur Concilio, diaconos et praesbiteros, quando ordinantur, se observaturos castitatem promittere primus in sua Ecclesia constituit, quod fuit in signum magnae puritatis ac perfectissimae honestatis"<sup>37</sup>. In effetti la residenza nella canonica era considerata un efficace strumento per favorire la continenza del clero. Questo doveva essere uno degli obiettivi perseguiti dal vescovo Primo quando fece costruire le due canoniche, ma in modo indiretto, senza promulgare una costituzione come fece per primo san Guido, perché i tempi non erano ancora maturi. Si è già rilevato che un ulteriore passo in questa direzione fu compiuto dal vescovo Dudone, con l'appello ai monaci benedettini, che si stabilirono presso la cattedrale provvisoria e forse nell'adiacente canonica di San Pietro, scarsamente utilizzata o abbandonata dal clero cardinale, renitente ai progetti riformistici dei suoi vescovi. Se non l'esempio di spiritualità e di temperanza fornito dai monaci, poteva certo valere il timore di perdere, come conseguenza di una officatura negligente, il controllo della chiesa e dei vantaggi economici connessi. È particolarmente significativa questa comunione di monaci e chierici secolari, che richiama vari esempi milanesi, particolarmente nella chiesa di Sant'Ambrogio, condivisa da un collegio di canonici e da monaci in una certa misura soggetti all'influsso digionese<sup>38</sup>, e nella chiesa e monastero dei Santi Dionigi e Aurelio<sup>39</sup>.

Lucidamente cosciente della necessità di continuare l'opera di riforma iniziata dai suoi predecessori e impegnato nel governo della signoria temporale che gli imperatori avevano riconosciuto alla sua sede, san Guido aveva di fronte a sé un modello a cui ispirarsi: il suo metropolita, Ariberto d'Intimiano, il quale aveva dominato la scena politica della *Langobardia* negli anni in cui egli era stato eletto a reggere la Chiesa d'Acqui. L'arcivescovo non soltanto aveva innalzato l'autorità temporale della cattedra ambrosiana a livelli ineguagliati, ma pur nella complessa situazione della società milanese aveva anche avviato tentativi di riforma ecclesiastica in sintonia con la politica imperiale. C'era stato, è vero, il grave contrasto con Corrado II, ma

nell'aprile del 1040, a Ingelheim, Ariberto si era riconciliato con Enrico III e nel 1043 aveva partecipato alla mediazione di Adalgerio che assieme a successivi interventi di messi regi contribuì alla riconciliazione tra i nobili e il *populus*, ristabilendo a Milano una pace destinata a durare un decennio, fino al primo tumulto patarino, esploso il 10 maggio 1057, si badi, subito dopo la morte di Enrico III<sup>40</sup>.

Con la gradualità necessaria, imposta dalla radicata tradizione culturale del clero milanese e dall'intrico di interessi che lo legava al ceto dirigente cittadino, Ariberto d'Intimiano avviò un programma di riforma ecclesiastica, riconosciutogli da Guido di Arezzo, sebbene gli rinfacciasse una ricaduta nell'eresia simoniaca. In realtà l'arcivescovo, stabilendo una tariffa per la nomina alle cariche ecclesiastiche, mirava a limitare gli effetti negativi della simonia perché il prezzo versato doveva andare alla chiesa in cui il beneficio si era reso disponibile<sup>41</sup>. Anche la fondazione del monastero dei Santi Dionigi e Aurelio da parte di Ariberto, come del resto quella di San Celso da parte dell'arcivescovo Landolfo II nel 996 e quella di San Vittore nel 1004 da parte dell'arcivescovo Arnolfo II, si inseriva nel quadro della riforma vescovile<sup>42</sup>. In particolare San Dionigi, ubicato tra Porta Nuova e Porta Orientale, una zona che divenne il quartier generale dei patarini, ove esercitava lo *ius parochiale* e lo *ius decimationis*, accolse la tomba del suo fondatore, Ariberto, le cui spoglie furono esumate neppure dieci mesi dopo la sua morte, per contrapporre ai tentativi dei nobili di impossessarsi dei beni del monastero e per chiamare a sua difesa il popolo dei fedeli<sup>43</sup>.

Ma altre analogie si possono cogliere tra la situazione milanese e quella acquese, tenendo però ben presenti anche le differenze determinate tra la metropoli e la suffraganea dal rispettivo grado di sviluppo sociale ed economico. Secondo la Vita, san Guido fu il primo nella sua Diocesi a decretare che diaconi e preti, quando venivano ordinati, si impegnassero a mantenere la castità, "sicut in Toletano legitur Concilio". Si tratta del Secondo Concilio di Toledo, celebrato nel 527, il cui primo canone imponeva ai chierici, avviati fin da fanciulli alla carriera ecclesiastica, di effettuare a 18 anni una scelta pubblica e vincolante: se avessero rinunciato al matrimonio e se nel frattempo si fossero comportati in modo irreprensibile, a 20 anni sarebbero stati ordinati suddiaconi e a 25 diaconi; se invece avessero manifestato l'intenzione di sposarsi, avrebbero potuto ottenere le stesse cariche, purché al momento dell'ordinazione essi e le loro mogli si fossero impegnati a cessare dalla relazione carnale<sup>44</sup>. Il matrimonio non veniva annullato, ma, come avevano disposto i papi Siricio e Leone I, doveva trasformarsi in rapporto spirituale<sup>45</sup>, nel quale i coniugi continuavano a essere tenuti agli obblighi reciproci<sup>46</sup>. La coabitazione con le mogli, in precedenza ammessa<sup>47</sup>, nel 517 era già stata proibita al clero maggiore dal Concilio di Gerona, il quale, però, aveva consentito un'eccezione, purché il chierico "alterius fratris utatur auxilio, cuius testimonio vita eius debeat clarior apparere"<sup>48</sup>. In età carolingia il divieto si trasformò nell'obbligo di abbandonare la moglie<sup>49</sup>. Il richiamo preciso al primo canone del Secondo Concilio di Toledo non soltanto indica che l'agiografo utilizzò, in questo come in altri casi, il documento emesso da san Guido<sup>50</sup>, ma anche che il decreto, sebbene fosse pure applicabile al concubinato e alla fornicazione, mirava principalmente a disciplinare il matrimonio del clero<sup>51</sup>. Tale interpretazione è confermata dalla precisazione del momento in cui doveva essere assunto l'impegno alla castità: non il diciottesimo anno come nel canone toletano, ma il momento dell'ordinazione a diacono o a prete, circostanza che induce a presupporre un rapporto diretto o indiretto con il Concilio di Ancyra del 314. Infatti il suo decimo canone stabiliva che al momento dell'ordinazione i diaconi scegliessero tra il celibato e il matrimonio: coloro che avessero dichiarato l'intenzione di sposarsi potevano essere ordinati dal vescovo e in seguito contrarre le nozze, le quali, però, erano proibite, pena la deposizione dall'ufficio diaconale, a coloro che avessero optato per il celibato<sup>52</sup>.

Pertanto il decreto di san Guido mirava a imporre la castità al clero degli Ordini Sacri, in particolare nei rapporti coniugali, e denota l'esistenza ad Acqui di una consuetudine analoga a quella vigente a Milano, ove era consentito il matrimonio, anche nella componente carnale, se dopo l'ammissione agli Ordini Sacri il chierico avesse dichiarato di non avere la forza di conservare la castità, purché la sposa fosse una vergine, ma condannava al blocco della carriera qualsiasi chierico colpevole di concubinato<sup>53</sup>. Nel 1022, nella sinodo celebrata a Pavia da Enrico II e Benedetto VIII, Ariberto d'Intimiano sottoscrisse la condanna del matrimonio e del concubinato del clero, ma nel complesso l'arcivescovo non poté o non volle agire efficacemente in questa

materia. Da qui il problema della validità dei sacramenti amministrati dai sacerdoti ammogliati o concubinari, nonché la violenta opposizione dei patarini<sup>54</sup>.

Ad Acqui, ove la situazione non era complicata come a Milano, san Guido poté procedere più facilmente nella riforma e impedire l'accesso al diaconato e al sacerdozio ai chierici ammogliati che non si impegnassero alla castità e ai chierici concubinari che non sciogliessero tale rapporto. L'una o l'altra situazione è attestata dal caso di Oberto, *clericus et medicus*, e di suo figlio Everardo, *clericus*, a meno che non si preferisca pensare a un titolo conferito per la loro cultura, i quali nell'ottobre del 1056, assieme ad Alsinda, figlia del fu Naningo, donarono al monastero di Santa Maria un manso nel *locus et fundus* di Ponzzone<sup>55</sup>.

Anche la perfezione nel canto e nella recitazione dell'ufficio si riscontra nella cultura ecclesiastica milanese. Secondo Landolfo Seniore, il difensore della tradizione ambrosiana, al tempo di Ariberto i chierici conseguivano gli Ordini Sacri "si cantu, lectione ac aliis bonis moribus ornati fuissent necnon si essent sine crimine, si unius uxoris viri aut virgines aut si in virginitate permanere possent aut cum uxore degere valerent"<sup>56</sup>. Nella sua nostalgica rappresentazione il clero milanese era contraddistinto da un elevatissimo livello culturale, che faceva subito riconoscere i suoi membri quando si trovavano per ragioni di studio in Borgogna, in Germania o in Francia<sup>57</sup>, e da una sanità morale, favorita dalla consuetudine ambrosiana a un matrimonio regolato. Infatti la cura della propria persona nell'abito e nel portamento, la solennità della liturgia, fatte rispettare con inflessibile e imparziale rigore dall'arcidiacono, non erano considerate vuoto formalismo, ma l'espressione della carità che doveva ispirare l'azione del clero e conferiva validità alla funzione sacramentale. Questa, in polemica con le tesi dei patarini, non dipendeva da una indiscriminata continenza sessuale, imposta dall'esterno, e da una povertà individuale, regolata dalla vita comune. Così, nella visione ideale di Landolfo, i chierici ambrosiani "ita vivebant in domibus propriis quasi in alienis, circa divina officia solliciti, circa usus Ecclesiae et suorum accuratissimi"<sup>58</sup>.

Se la testimonianza di Landolfo deve essere interpretata alla luce del rimpianto di un passato mitizzato, contrapposto alla desolazione del presente sorto sulle ceneri del rogo patarino, altrettanto vale per il biografo di Arialdo, il vallombrosano Andrea da Strumi, al cui dire "erat enim tunc ordo ecclesiasticus in tot erroribus seductus ut ex illo vix quispiam existeret qui in suo loco veraciter repperiri posset": cacciatori, beoni, usurai, coniugati, concubinari, simoniaci<sup>59</sup>. Oggi non si fa più dipendere rigidamente un processo di rinnovamento ecclesiastico dall'azione di un monachesimo esente e di vescovi convertiti al centralismo romano<sup>60</sup>. Questo fu il carattere assunto dalla fase "gregoriana" della Riforma<sup>61</sup>, ma non era così al tempo in cui san Guido visse e operò. E proprio i vescovi della *Langobardia* avrebbero resistito a lungo all'impostazione riformistica che si era affermata nella Curia Romana. È difficile credere che san Guido, suffraganeo della sede ambrosiana e principe temporale, non condividesse almeno in parte le riserve dei vescovi che nella sinodo mantovana del febbraio 1053 presero le distanze dal programma di riforma prospettato da Leone IX. Al riguardo c'è una notizia illuminante, non utilizzata finora per chiarire la posizione di san Guido.

Narra il suo agiografo che san Guido, colpito da una gravissima malattia, rimise la carica episcopale nelle mani del re, chiedendogli di affidare l'amministrazione della sua diocesi al vescovo di Lodi, Opizzo, e che in seguito, miracolosamente guarito, fu reintegrato dal re nel proprio ufficio<sup>62</sup>. L'agiografo non precisa l'epoca di questo avvenimento, ma lo colloca dopo la ripresa dei lavori della cattedrale, la fondazione del monastero di Santa Maria e i provvedimenti di riforma ecclesiastica. Sebbene non si possa attribuire una rigida successione cronologica alla narrazione della Vita, appare probabile una data posteriore al 1056, sia perché un evento così grave e nel contempo miracoloso non è stato utilizzato per l'*arenga* e la *narratio* del diploma in favore del monastero femminile sia perché Opizzo compare come vescovo di Lodi a partire dal 1059, sebbene ci sia un vuoto di notizie dopo il 1051, quando era ancora in carica il suo predecessore Ambrogio II<sup>63</sup>. Al di là di questo problema cronologico, la cui soluzione sarebbe peraltro decisiva per inquadrare politicamente la notizia e quindi per chiarire meglio la posizione di san Guido, non è tanto importante il riconoscimento dell'autorità regia nel conferimento dell'ufficio vescovile quanto il fatto che il sostituto proposto da san Guido fosse il vescovo Opizzo. Su di lui si hanno sufficienti informazioni per collocarlo nel filone moderato della riforma vescovile. Infatti, Opizzo si

identifica probabilmente con il cancelliere d'Italia nel 1050-5364. Inoltre, Bonizone di Sutri riferisce che come vescovo di Lodi era uno dei "cervicosi tauri" e che, sebbene fosse stato presente alla sinodo laterana dell'aprile 1059, non perseguì il clero simoniaco e concubinario della propria diocesi<sup>65</sup>. In perfetta analogia, nell'autunno del medesimo anno, "tauri pingues e vituli" sono definiti da san Pier Damiani i chierici di Lodi che con furore volevano dimostrarli la legittimità del matrimonio del clero<sup>66</sup>. In seguito Opizzo si adeguò alle direttive romane, ma ancora il 14 dicembre 1069 gli impegni che assunse in vista della consacrazione del priorato cluniacense di San Marco, fondato per iniziativa privata, ma con la sua autorizzazione, rivelano che il mutamento non appariva ancora definitivo<sup>67</sup>.

Tuttavia né le condizioni di salute né il deterioramento progressivo dei rapporti tra Impero e Papato impedirono a san Guido di proseguire con moderazione, ma con efficacia, nella riforma della propria Chiesa. Uno dei suoi ultimi atti mira proprio a conciliare la sua giurisdizione spirituale e temporale. I due aspetti sono strettamente collegati nell'autorizzazione concessa il 9 aprile 1070 ai signori di Canelli per l'istituzione di una chiesa privata, atto apparentemente di scarso rilievo<sup>68</sup>. Ma i signori di Canelli saranno tra quei vassalli degli Aleramici che all'inizio del XIII secolo costituiranno il consortile aristocratico dell'Acquesana<sup>69</sup>. Indipendentemente da una loro parentela con san Guido, sostenuta dal suo agiografo<sup>70</sup>, è significativo che, pur senza rompere con i marchesi, questi signori si accostassero politicamente al vescovo di Acqui. Per un altro verso la concessione di un proprio cappellano e il pagamento delle decime alla chiesa privata non pregiudicavano i diritti della Chiesa Acquese, sia del vescovo, a cui veniva riservata l'ordinazione e la nomina del sacerdote proposto dai signori, sia dei chierici *catholicis* della cattedrale o della pieve, i diritti dei quali erano tutelati se, in assenza di un *episcopus catholicus*, il cappellano avesse dovuto rivolgersi all'ordinario di un'altra diocesi per ricevere "que ad divinum sacramentum spectant". Infatti con lo scisma di Onorio II c'era stata la prima grave divergenza sull'elezione papale tra la Curia Romana e la reggenza imperiale, sopita, ma non completamente risolta come aveva dimostrato il comportamento di Enrico IV nel 106871.

San Guido, dunque, partecipò attivamente al movimento di riforma della Chiesa, secondo un programma che si svolgeva in piena collaborazione con l'imperatore, al quale era legato, come molti altri vescovi della *Langobardia*, per l'esercizio della giurisdizione temporale. La sua morte, avvenuta prima della lotta delle investiture, gli evitò una scelta difficile, alla quale non poterono sottrarsi i suoi successori.

#### Note

1 Recentemente T. Gaino, *Il Vescovo Guido in Acqui medioevale*, Acqui 1984; G. Picasso, *I vescovi di Acqui e il monachesimo benedettino*, in "Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti", CII (1993), pp. 109-119; G. Pistarino, *La diocesi d'Acqui dalle incursioni saracene all'episcopato di san Guido (secc. IX-XI)*, in "Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti", CIII (1994), pp. 23-49.

2 "Talibus autem virtutum floribus in beato viro gratissima venustate vernantibus, cæpit odor sanctitatis eius circumquaque diffundi cumque honestatis eius late tale præconium Aquensis episcopi attigisset auditum, percunctata diligentius veritate atque comperta, illico eum in sua ecclesia canonicum ordinavit": *Vita B. Guidoni, Aquensis Episcopi auctore Laurentio Calceato*, in G. B. Moriondo, *Monumenta Aquensia*, Torino 1789-'90, II, coll. 96 e 97.

3 R. Pavoni, *Le carte medievali della Chiesa d'Acqui*, Genova 1977, p. 62, n. 16.

4 La dotazione fondiaria elargita da Dudone non era affatto cospicua: quattro iugeri (poco più di tre ettari) presso il cimitero del monastero e due famuli con i loro figli; insignificante rispetto alla donazione aleramica al monastero di Spigno nel 991, per la quale e per il valore dello iugero cfr. F. Panero, *I patti agrari del monastero di San Quintino di Spigno a Cortemilia (secolo XIII)*, in "Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti", C (1991), pp. 143-155, alle pp. 143-145. La generosità di san Guido incrementò di molto il patrimonio del monastero di San Pietro. Infatti consisteva in fondi nel territorio della città ("in Barbada, Monterusso, Casseronia"), a Strevi e "in Fauxiolo", nonché 15 mansi (circa 142 ettari) tra Melazzo, Cartosio e il nuovo castello denominato *Falmencianum*, una *braidà* di 10 iugeri (circa 8 ettari) a Melazzo e un mulino a Strevi. Circa l'estensione del manso, oltre a Panero, *op. cit.*, p. 146, nota n. 9, cfr. un documento dell'ottobre 1056, dal quale risulta che un manso a Ponzone, "inter sedimen et vitem cum areis suarum, terris araberis, pratis, gerbis, castanetis cum areis suarum sive omnibus rebus a se pertinentibus", misurava 12 iugeri (circa 9 ettari e mezzo): Moriondo, *op. cit.*, I, col. 459, n. 2. Giustamente il Gaino ha respinto l'identificazione con Castelnuovo Bormida del "castrum novum quod dicitur Falmencianum"; la sua proposta in favore di Castelletto d'Erro è certamente valida, sostenuta com'è dal confronto con la donazione alla Chiesa Acquese riferita dalla *Vita*; tuttavia non si può escludere una possibile identificazione con Montecrescente, località incastellata ancora più vicina al toponimo Franzana: Gaino, *op. cit.*, pp. 89-92.

- 5 “Statuimus atque ordinamus ut successores nostri episcopi, cum monachis, abbates in hoc monasterio ad hoc opus ydoneos regulariter ordinent ac sine pecunia consecrent”.
- 6 “Abbate vero qui ibi pro tempore abbatiam ipsam rexit liceat, cum suis monachis ibi regulariter viventibus, uti et possidere res Ecclesie ad honorem Dei et proficuum fratrum, non ad dampnum vel detrimentum rerum Ecclesie, sed ad incrementum”.
- 7 Cfr. al riguardo O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana*, in “Studi Medievali”, serie terza, Anno VI-Fasc. I (1965), pp. 196-290, alle pp. 219-228, e G. Tellenbach, *Impero e istituzioni ecclesiastiche locali*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie* (Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano 1-7 settembre 1974), Milano 1977, pp. 21-40, alle pp. 21-23 e 25-29.
- 8 Capitani, *op. cit.*, pp. 196-218. Tellenbach, *op. cit.*, pp. 30 e 31, segue la tesi tradizionale che attribuisce i due canoni a una sinodo lombardica tenuta da Enrico IV nel 1077.
- 9 Su questo dibattuto e controverso argomento cfr. C. Violante, *Aspetti della politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia (1039-1046)*, in “Rivista Storica Italiana”, LXIV (1952), fasc. I, pp. 157-176, e fasc. II, pp. 293-314, a p. 160, nota n. 3. L’obiettivo di controllare dal centro, tramite la riforma del Papato, le forze locali, che si esprimevano soprattutto nell’elezione del vescovo, sarebbe il motivo principale della riforma ecclesiastica di Enrico III secondo Capitani, *op. cit.*, pp. 255-257.
- 10 O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana*, in “Studi Medievali”, serie terza, Anno III-Fasc. II (1962), pp. 525-575, alle pp. 533-552.
- 11 Pavoni, *op. cit.*, p. 74, n. 19. La mancanza dell’anno di regno o d’impero, come del resto del mese e del giorno, si spiega con l’incompletezza della datazione nelle copie del documento, il cui originale è andato perduto. Poiché Enrico III morì il 5 ottobre 1056, considerando il tempo necessario per la diffusione della notizia, si può estendere la data del diploma per Santa Maria fino all’inizio del 1057. L’assenza nel privilegio per San Pietro del 1040-41 di un qualsiasi sentimento di gratitudine verso Enrico III elimina a questo punto ogni dubbio residuo sull’autenticità del diploma che il re avrebbe concesso alla Chiesa Acquese il 30 dicembre 1039 e lo rivela come falso: Pavoni, *op. cit.*, p. 56, n. 15.
- 12 Sui legami tra la politica di Enrico III e i movimenti riformatori cfr. C. Violante, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica. I. Le premesse (1045-1047)*, Roma 1955, (Studi Storici, fasc. 11-13), pp. 5-8 e 43-73.
- 13 Lettera a Enrico III in *PL*, CXLIV, col. 436.
- 14 Il Cencetti ha dubitato sia dell’esistenza a Bologna di una scuola di arti liberali nella prima metà dell’XI secolo sia del soggiorno di studio di san Guido: G. Cencetti, “*Studium fuit Bononie*”. *Note sulla storia dell’Università di Bologna nel primo mezzo secolo della sua esistenza*, in “Studi medievali”, 3a Serie, VII, 2 (1966), pp. 781-802, alle pp. 781-802. Nella seconda metà dell’XI secolo i rapporti dei giuristi bolognesi con l’abbazia di Pomposa si limitarono all’esercizio della loro professione: A. Benati, *Pomposa e i primordi dello Studio bolognese. Contributi e indicazioni*, in *Atti del Primo Convegno Internazionale di Studi Storici Pomposiani*, a cura di A. Samaritani, in “Atti e Memorie della Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria”, nuova serie, XXIX (1964), pp. 107-128, alle pp. 107-114.
- 15 Cfr. G. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell’eremitismo camaldolese*, in *L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII* (Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965, pp. 73-121, alle note nn. 133 e 135, nonché a p. 110. Cfr. anche O. Capitani, *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)* (Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968), Milano 1971, pp. 423-489, alle pp. 460-464.
- 16 Un diretto rapporto tra l’esperienza bolognese e l’azione pastorale di san Guido è stato invece affermato da Gaino, *Il Vescovo Guido* cit., pp. 57-66, e *Il Vescovo Guido dallo “studium” di Bologna alla guida della Chiesa di Acqui*, in “Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti”, CIII (1994), pp. 51-62.
- 17 *Vita B. Guidoni* cit., col. 100.
- 18 La situazione nella vicina diocesi di Asti potrebbe però indicare che in quest’area il titolo di *archipresbiter* per il pievano, in precedenza chiamato *custos* o *rector*, incominciava allora a stabilizzarsi: cfr. la nota n. 20.
- 19 Sui provvedimenti antisimoniaci di Enrico III e Clemente II cfr. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia* cit., in “Studi Medievali”, serie terza, Anno VI-Fasc. I (1965), pp. 197-218. Il carattere ereticale della simonia avrebbe consentito poco dopo all’autore del *De ordinando pontifice* di sostenere la canonicità della deposizione del papa stesso: Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia* cit., in “Studi Medievali”, serie terza, Anno III-Fasc. II (1962), pp. 552-575. Il *Dictatus* di Avranches individuò nell’eresia e nella dilapidazione dei beni ecclesiastici le uniche eccezioni che consentissero l’apertura di un procedimento giudiziario a carico di un vescovo in seguito a denuncia da parte del suo clero; infatti affermò che “nulli clericus licet accusare suum episcopum nisi a fide erraverit vel possessiones Ecclesie distraxerit”: H. Mordek, “*Proprie auctoritates apostolice sedis*”. *Ein zweiter Dictatus papae Gregors VII.*, in “Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, 28 (1972), pp. 105-132, a p. 130. Sul *Dictatus* di Avranches cfr. anche le recenti osservazioni di H. Fuhrmann, *Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae*, in “Studi Gregoriani”, XIII (1989), pp. 123-149, alle pp. 147 e 148. Le conseguenze dell’allivellamento o dell’infudazione ad ecclesiastici o a laici di pievi o di cappelle da parte dei vescovi, che spesso finirono col perdere il controllo dei patrimoni e dell’officiatura di tali chiese, sono state rilevate da G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* (XXIV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 22-28 aprile 1976), Spoleto 1977, II, pp. 473-567, alle pp. 542-550, e da C. Violante, *Pievi e parrocchie nell’Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas Christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie* (Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano 1-7 settembre 1974), Milano 1977, pp. 657-672. Cfr. anche A. Spicciani, *Concessioni livellarie e infudazioni di pievi a*

laici (secoli IX-XI), in *Nobiltà e chiese nel medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, a cura di C. Violante, Roma 1993, pp. 183-197.

20 Il Violante ha visto nella nomina di un canonico della cattedrale a rettore di una pieve uno strumento per rafforzare l'autorità vescovile. Significativo è l'esempio citato, che riguarda Olderico, prete ordinario della Chiesa milanese, nel 1018 *custos* della pieve di S. Alessandro di Brivio: Violante, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale* cit., p. 679. Un caso analogo è attestato per la Diocesi di Asti, ove Volmanno era diacono della Cattedrale e contemporaneamente reggeva la pieve di Santa Maria di Grana, nel 955 *vocatus archipresbiter* (chiamato con il titolo proprio del pievano, forse non ancora definitivamente fissato nell'Astigiano, e non, come ha ritenuto il Violante, perché "ancora soltanto eletto") e nel 969 definito *custos* della medesima pieve: C. Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (XXVIII settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 10-16 aprile 1980), Spoleto 1982, II, pp. 1117 e 1118.

21 *Vita B. Guidoni* cit., col. 100, la quale dipende dal dittico dei vescovi acquesi, che riferisce di san Guido: "constituit in matutinis laudibus et in vespertinali feria lectiones a sacerdote recitari et clericos in ecclesia cum religione decantare": *Il Vescovo San Maggiorino nell'antica Chiesa di Acqui. Memorie e note storiche*, Commissione Liturgica Diocesana, Acqui 1975, p. 56.

22 *Lettera ai Romani*, cap. 14, V. 17.

23 *PL*, CLXII, col. 198.

24 Moriondo, *op. cit.*, I, col. 31, n. 19, e *Notae posteriores*, col 635, lin. 44.

25 *Il Vescovo San Maggiorino* cit., p. 56.

26 La primitiva chiesa paleocristiana subì successivi rifacimenti nel VI secolo o nell'età longobarda-carolingia e nella prima metà dell'XI secolo: S. Arditi, G. Cuttica di Revigliasco, *Proposte per una rilettura delle persistenze benedettine lungo la valle Bormida tra Spigno e Castellazzo*, in "Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti", CII (1993), pp. 5-60, alle pp. 17-23; L. Moro, *Recuperi e restauri del patrimonio monumentale e artistico dell'abbazia benedettina di San Pietro di Acqui Terme e di alcune chiese romaniche dell'Acquese*, in "Rivista di Storia Arte Archeologia per le Province di Alessandria e Asti", CIII (1994), pp. 5-22.

27 "Divinae namque providentiae nutu, qua Christi miles dirigebatur in omnibus, nobilissimam Christi Matrem ac reverentissimam suis expensis aedificavit ecclesiam, in qua nunc sedes episcopalis est, et illam fecit solemniter consecrari a venerabilibus episcopis Petro, Terdonensi, viro per omnia laudabili, et Alberto, Ianuensi, tertio idus novembris, anno Incarnationis Iesu Christi millesimo sexagesimo septimo, inditione sexta, domino Henrico III imperatore regnante": *Vita B. Guidoni* cit., coll. 99 e 100. Per la data del 13 novembre cfr. G. Biorci, *Antichità e prerogative d'Acqui Staziella*, Tortona 1818-1820, I, p. 189.

28 Pavoni, *op. cit.*, p. 137, n. 64.

29 "Nativitatis Domini primam ad S. Mariam, antiquitus episcopalem ecclesiam, missam celebrare, Sanctique Petri ecclesiae canonicos ad istam transvexit et de illa monasterium fecit": *Il Vescovo San Maggiorino* cit., p. 56.

30 Infatti Dudone stabilì che in *Albis* i vesperi fossero celebrati nella Cattedrale di S. Maria e che i riti liturgici proseguissero poi nella chiesa di S. Pietro: "constituit in Albis Paschalibus cum letaniis vespertas incipere finitisque vespertis clara gaudia a clero psallere; secunda vero infra ad S. Petrum missarum solemniam peragere": *Il Vescovo San Maggiorino* cit., p. 56. La trascrizione del testo è qui probabilmente difettosa, ma, per comprenderne il senso, non è necessario sostituire *infra* con *feria*. La tradizione acquese, a partire dal vescovo Gregorio Pedroca (1620-1630), la cui testimonianza è particolarmente importante perché nei suoi *Solatia Chronologica* (ms. nell'Archivio Vescovile di Acqui) trascrisse la pergamena contenente il dittico dei vescovi acquesi, concorda generalmente nel ritenere che l'odierna cattedrale, quella consacrata nel 1067, fu innalzata sulla primitiva o nei suoi pressi: Gaino, *op. cit.*, pp. 104-112. Recentemente il Picasso ha riproposto la tesi del Savio identificando la primitiva cattedrale con la chiesa di San Pietro, ma non ha apportato nuovi elementi al riguardo se non la teoria elaborata un trentennio fa dal Violante e dal Fonseca, la cui fragilità è stata successivamente dimostrata; da questa fonte ha anche derivato l'errore che il caso acquese rientri "nella tipologia della cattedrale originaria suburbana che viene spostata ad altra sede, ma ugualmente suburbana"!; Picasso, *op. cit.*, pp. 112-114.

31 A tale situazione sembra alludere il Picasso quando afferma che "d'altra parte - non ne conosciamo bene le ragioni: forse una decadenza del clero? - quando il monastero fu istituito ebbe dal vescovo Dudone anche il privilegio di esercitare i diritti parrocchiali": Picasso, *op. cit.*, p. 118.

32 Il vescovo Ugo Torrielli regolamentò la ripartizione delle offerte raccolte nelle messe dei defunti che dovevano essere sepolte presso la chiesa di S. Pietro: le messe maggiori celebrate dai canonici al suono delle campane; le minori, celebrate dall'abate prima delle maggiori e senza campane, ma affiancato dal diacono e dal suddiacono; 2/3 delle oblazioni spettavano ai canonici anche se non fossero stati invitati; 1/3 ai monaci; la stessa ripartizione doveva essere applicata anche nei casi di coloro che, giunti alla fine, avessero fatto professione di monaci o di conversi e fossero morti entro tre giorni; se fossero morti oltre tale termine, tutte le oblazioni spettavano ai monaci: Pavoni, *op. cit.*, p. 106, n. 36. Pur nel rispetto della giurisdizione parrocchiale della Chiesa Maggiore sulla città e sul borgo, i diritti del cappellano di S. Pietro furono confermati nella sentenza emessa il 30 ottobre 1223 dal vescovo Anselmo, il quale stabilì che i monaci "non debeant scapsellas imponere neque sponsas benedicere nec mulieres surgentes a partu recipere neque penitencias dare in civitate et suburbio neque infirmos visitare nec aliquid facere quod ad ius parrocchiale pertineat, salvo iure cappellani monasterii secundum quod dominus Ugo, condamn Aquensis episcopus, in suo statuto decrevit et ordinavit": Pavoni, *op. cit.*, p. 133, n. 62. Il 29 settembre 1231 il vescovo eletto Ottone e Arnaldo, arciprete di Vesime, due dei tre arbitri - il terzo era il monaco Vincenzo - precisarono il significato di "salvo iure cappellani

monasterii”, nel senso che, “postquam constiterit cappellanum obedientiam fecisse episcopo et Maiori Ecclesie, liberam habeat facultatem visitandi et penitencias dandi et missas et officia celebrandi hiis qui monasterium duxerint visitandum”; la visita agli infermi e l’ufficiatura non dovevano però compromettere i diritti della Chiesa Maggiore: “si aliquis vel aliqua de civitate vel suburbio, in infirmitate constitutus vel constituta, ob reverentiam monasterii, abbatis vel prioris ab eis consilium anime voluerit accipere, hoc ei liceat si tamen proprii sacerdotis consilium habuerit ; si aliqui pro audiendis divinis officiis visitare monasterium volueri <n >, non prohybeantur”; come diritti della Chiesa Maggiore, negati ai monaci, sono esplicitamente menzionati la benedizione delle spose, l’imposizione di scapolari, il ricevimento delle donne che avevano da poco partorito e, se il vescovo e i canonici avessero celebrato il rito nel monastero, la benedizione delle candele il giorno della Purificazione di Maria: Pavoni, *op. cit.*, nn. 45 e 78.

33 Il sacerdozio del cappellano e dei monaci si ricava dal dibattito del 10 giugno 1224, nel quale il procuratore del monastero sosteneva che sia nella città sia nel borgo “monachi et capellani illius monasterii unguunt infirmos oleo sancto” e che “tribuunt Corpus Christi infirmantibus in dicto suburbio et civitate qui illud petunt”; naturalmente lo negava il procuratore dei canonici, denunciando l’abuso: “credit quod capellani aliquos unxerunt, set cum iniuria Maioris Ecclesie”. Ma il diritto dei monaci fu riconosciuto dalla sentenza del 29 settembre 1231. Sempre nel dibattito del 1224 il procuratore del monastero sosteneva che “capellanus monasterii instituitur in ipsum monasterium per abates et monachos illius monasterii” ; lo stesso, ma con maggior precisione, veniva affermato in un elenco delle proposizioni del monastero, fatto redigere dal procuratore del Capitolo il 25 ottobre del 1224, evidentemente per apprestare la loro confutazione: “ille cappellanus qui modo est et allii qui pro tempore ibi fuerunt, electi et instituti fuerunt et eligi et institui consueverunt in ipso monasterio per abatem et monachos tantum per annis XL et plus et per tantum tempus cuius non estat memoria”: Pavoni, *op. cit.*, p. 139, n. 65. Ma lo statuto del vescovo Ugo Tornielli, confermato dalla sentenza del vescovo Anselmo e da quella del vescovo Ottone e dell’arciprete Arnaldo, affermava che “omnes autem capellani qui pro tempore ibidem fuerint teneantur de obedientia domini episcopi et Maioris Ecclesie”.

34 Così sosteneva il procuratore del monastero nel dibattito del 10 giugno 1224: “Item ponit, si alicui de ipso suburbio iniungenda sit penitentia solemnis, quod per capellanum illius monasterii ducitur ille ad dominum episcopum vel ad penitentialium solemnem”. Così la tesi dei monaci il 25 ottobre successivo: “item quod cappellani illius monasterii, per predicta tempora, duxerunt et ducere consueverunt illas personas quibus iniungenda erat sollempnis penitentia ad dominum episcopum Aquensem vel ad penitentialem eius”. La sentenza del 1231 stabilì che, “postquam constiterit cappellanum obedientiam fecisse episcopo et Maiori Ecclesie, liberam habeat facultatem visitandi et penitencias dandi et missas et officia celebrandi hiis qui monasterium duxerint visitandum”. Pertanto lo statuto del vescovo Ugo Tornielli indica che il vescovo Dudone sicuramente autorizzò i monaci di S. Pietro a esercitare la cura d’anime, ma non è esatto affermare, come ha fatto il Picasso, che “il vescovo Dudone concesse al nuovo monastero la giurisdizione parrocchiale nel suburbio”; infatti i monaci la rivendicavano anche sulla città, senza limitazioni locali. L’esercizio dei diritti parrocchiali doveva essere condiviso con i canonici e forse fu regolato dal vescovo Dudone, ma tale prerogativa dei monaci non è ricordata nella conferma di san Guido, sebbene possa esservi implicitamente compresa. In seguito, come si verificò anche in altre città, sorsero al riguardo contrasti con i canonici, i quali, nel dibattito del 1224, dubitarono dell’autenticità di quello che i monaci asserivano essere il privilegio del vescovo Dudone: “Item ponit (il procuratore del monastero) quod scriptura illa de qua fit mentio in sententia Anselmi episcopi (il privilegio del vescovo Dudone esibito dal procuratore del monastero in occasione della sentenza del vescovo Anselmo del 30 ottobre 1223) per illa duo verba: decretum vel concessionem, fuit reperta in ipso monasterio a VII annis infra... ad quod respondit (il procuratore della Cattedrale) se non credere. Item ponit quod dicta scriptura stetit in ipso monasterio a VII annis supra quod non fuit lecta per XL annos in ipso monasterio; ad quod respondit se non credere quod fuerit in illo monasterio per illos XL annos”: Pavoni, *op. cit.*, nn. 62, 64 e 65.

35 Guglielmo del fu Dodone, *ex natione* di legge longobarda, donò il castello e la *curtis* di Casanova, con tutte le pertinenze, costituite da una cappella, da mulini, case, prati, pascoli, vigne, terre, arabili, colte e incolte, selve, *frascariis*, *zerbidi*, *sedimi*, *ripe*, *rupinis*, paludi, pescherie, acquedotti e *staldieis*, siti nei *loci et fundi* di Cornaletta, Verdobio, Buligo, Pradello, Binisco, Paganio, Arasco, Valebona, Buscasale e in generale nel Regno d’Italia: Moriondo, *op. cit.*, I, col. 30, n. 18, e *Notae posteriores*, col 635, lin. 31.

36 Erano S. Tommaso de Meciano, S. Andrea di Guglioglio (Cassine), S. Croce di Strevi, S. Angelo di Castelnuovo (Bormida), S. Stefano di Trisobbio e S. Salvatore di Carpeneto: Pavoni, *op. cit.*, pp. 65 e 66. Su queste chiese cfr. Arditì, *Cuttica di Revigliasco*, *op. cit.*, pp. 23-25.

37 *Vita B. Guidoni* cit., col. 100.

38 In un primo momento il Violante, pur negando una sostanziale validità alla politica ecclesiastica di Ariberto d’Intimiano, l’aveva inserita nell’ambito della “riforma vescovile” e aveva riconosciuto che “il monastero di Sant’Ambrogio, nel secondo decennio del sec. XI, aveva ricevuto *disciplinam sancti Benigni* dall’abate Goffredo”; in seguito, aderendo ancor più strettamente al concetto superato che identificava la riforma con l’esenzone cluniacense e con l’antiepiscolalismo, ritrattò anche quel poco di positivo che aveva attribuito all’arcivescovo. Tuttavia dovette ammettere la possibilità “di un sia pur tenue rapporto fra il monastero di Fruttuaria, fondato dallo stesso abate Guglielmo da Volpiano, e gli ambienti ecclesiastici milanesi”, perché il formulario usato per il diploma di Corrado II in favore del monastero milanese di San Dionigi ripeteva quello del diploma concesso da Arduino al monastero di Fruttuaria, il quale “fu presentato al re Corrado in Milano da qualcuno che rappresentava questo cenobio o gli era in certo modo legato”. Ma non è l’unico “indizio”, perché in precedenza aveva ritenuto possibile un collegamento tra la celebrazione della Croce, la Riforma e il monastero di S. Ambrogio: Violante, *La Pataria milanese* cit., pp. 8-13 e 118-125, e *L’arcivescovo Ariberto II (1018-1045) e il monastero di S. Ambrogio di Milano*, in “Contributi dell’Istituto di

storia medioevale”, II (Publicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore), Milano 1972, pp. 608-623. Circa la nomina del monaco digionese Goffredo ad abate di Sant’Ambrogio, nella quale il Violante, nel suo secondo studio, non ha visto motivazioni religiose, ma una conseguenza della politica filoarduinica dell’arcivescovo Arnolfo II, che si sarebbe manifestata concretamente nell’opposizione al vescovo Olderico di Asti, cfr. la corretta interpretazione di quest’ultimo episodio fornita da G. Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi del ‘Regnum Italiae’ nei secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie* (Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977, pp. 57-84, a p. 60.

39 C. Violante, *Le origini del monastero di S. Dionigi di Milano*, in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, Pisa 1972, II, pp. 735-799, alle pp. 735, 736, 752-759.

40 Il Violante ha ritenuto che la parte avuta da Ariberto nelle trattative del cancelliere e messo regio Adalgerio e dei suoi successori sarebbe stata “trascurabile”, ma ha riconosciuto che “la figura del vecchio arcivescovo che, prima di chiudere per sempre gli occhi, aveva voluto ritornare nella città che era stata la base del suo potere e ne ricordava lo splendore politico e la gloria militare, per godere della concordia che i milanesi avevano saputo ritrovare dopo le lotte sanguinose, la figura dell’arcivescovo morente conservava intero quel fascino, che avrebbe appassionato i cronisti cittadini e gli storici del Risorgimento”. Ed era quello che doveva apparire anche a san Guido: Violante, *Aspetti della politica italiana di Enrico III* cit., pp. 157-176 e 303-313, ma tenendo conto delle legittime riserve avanzate da Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia* cit., in “Studi Medievali”, serie terza, Anno VI-Fasc. I (1965), pp. 228-257. Per il decennio successivo cfr. Violante, *La Pataria milanese* cit.

41 Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi del ‘Regnum Italiae’ nei secoli XI e XII* cit., pp. 67 e 68.

42 Violante, *Le origini del monastero di S. Dionigi di Milano* cit., pp. 735, 736 e 740-742.

43 Secondo la acuta ipotesi di Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi del ‘Regnum Italiae’ nei secoli XI e XII* cit., p. 72, nota n. 20.

44 “De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio emanciparit statuimus observandum ut, mox cum detonsi vel ministerio electorum contraditi fuerint, in domo ecclesiae, sub episcopali praesentia, a praeposito sibi debeant erudiri. At, ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius cleri plebisque conspectu voluntas eorum de expetendo coniugio ab episcopo perscrutetur. Quibus si gratia castitatis, Deo inspirante, placuerit et professionem castimoniae suae, absque coniugali necessitate, se sponderint servaturos, hi tanquam appetitores arctissimae viae lenissimo Domini iugo subdantur ac primum subdiaconatus ministerium, habita probatione sua, a vicesimo anno suscipiant; quod, si inculpabiliter ac inoffense vicesimum et quintum annum aetatis suae peregerint, ad diaconatus officium, si scienter implere posse ab episcopo comprobantur, promoveri debent. Cavendum tamen est his ne quando, suae sponsionis immemores, aut ad terrenas nuptias aut ad furtivos concubitos ultra recurrant, quod si forte fecerint, ut sacrilegii rei damnentur et ab ecclesia habeantur extranei (riduzione allo stato laicale). His autem quibus voluntas propria, interrogationis tempore, desiderium nubendi persuaserit, concessam ab apostolis licentiam auferre non possumus, ita ut, cum perfectae aetatis in coniugio positi renunciaturos se pari consensu operibus carnis sponderint, ad Sacratos Gradus aspirent”: G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 785. Non ha particolare rilievo il problema se san Guido conoscesse il canone toletano nel testo originale o nella variante delle *Decretali Pseudoisidoriane*, perché entrambi riservavano al vescovo un margine di discrezionalità, sebbene, come ha rilevato la Rossetti, sembri maggiore nelle seconde: Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale* cit., pp. 500-502.

45 Papa Siricio, in una lettera inviata il 10 o l’11 febbraio 385 a Imerio, vescovo di Tarragona, stabiliva che prima del trentesimo anno d’età, termine allora previsto per l’ordinazione al diaconato, il chierico poteva contrarre un solo matrimonio, santificato dalla benedizione sacerdotale e con una vergine, e che, compiuti i 30 anni, poteva ricevere l’ordinazione, purché avesse praticato la continenza con la moglie: “Quicumque itaque se Ecclesiae vovit obsequiis a sua infantia, ante pubertatis annos baptizari et lectorum debet ministerio sociari. Qui ab accessu adolescentiae usque ad tricesimum aetatis annum si probabiliter vixerit, una tantum et ea quam, virginem, communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus, acolythus et subdiaconus esse debet; post que ad diaconii gradum, si se ipse primitus, continentia praeunte, dignum probarit, accedat, ubi, si ultra quinque annos laudabiliter ministrarit, congrue presbyterium consequatur; exinde, post decennium, episcopalem cathedram poterit adipisci, si tamen per haec tempora integritas vitae ac fidei eius fuerit approbata”: *PL*, XIII, col. 1142 e 1143, e LVI, col. 560. Nel 458-459 Leone I, rispondendo a uno dei quesiti sottopostigli da Rustico, vescovo di Narbona, affermò che “lex continentiae eadem est ministris altaris quae episcopis atque presbyteris, qui, cum essent laici sive lectores, licito et uxores ducere et filios procreare potuerunt, sed, cum ad praedictos pervenerunt gradus, coepit eis non licere quod licuit. Unde, ut de carnali fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit caritas connubiorum et cesset opera nuptiarum”: Mansi, *op. cit.*, VI, col. 401, e *PL*, LIV, col. 1204.

46 Anche nel nuovo rapporto matrimoniale la moglie doveva la fedeltà al marito, dal quale poteva divorziare soltanto se reo di adulterio. Il marito era sempre obbligato a mantenere la moglie; il sesto dei Canonici Apostolici condannava con la scomunica il vescovo, il prete e il diacono che avesse cacciato la moglie con il pretesto dello zelo religioso: Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale* cit., pp. 486 e 490.

47 Intorno al 400 il XVII canone del VI libro delle *Costituzioni Apostoliche* vietava al vescovo o al diacono di coabitare con altre donne, ma di accontentarsi della moglie che avevano sposato prima di ricevere gli Ordini Sacri: Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale* cit., p. 494. Nel 506 il nono canone del Concilio di Agde stabiliva che, “si diacones aut presbyteri coniugati ad torum uxorum suarum redire voluerint, papae Innocentii ordinatio et Siricii episcopi auctoritas, quae est his canonibus inserta, conservetur”. Il 20 febbraio 405 il papa Innocenzo I aveva risposto a Esuperio, vescovo di Tolosa, suggerendogli di mantenere nel grado raggiunto i diaconi e i preti che prima e

dopo la loro ordinazione non avessero mantenuto la continenza, purché non avessero conosciuto le disposizioni del papa Siricio e cessassero in futuro dal rapporto carnale, ma di bloccare definitivamente la loro carriera; quelli invece, che conoscevano le disposizioni di Siricio e non le avevano osservate, dovevano essere deposti. Il XVI canone dello stesso Concilio prevedeva una forma di consenso da parte della moglie: “Episcopus benedictionem diaconatus minoribus quam viginti quinque annorum penitus non committat. Sane, si coniugati iuvenes consenserint ordinari, etiam uxorum voluntas ita requirenda est ut, sequestrato mansionis cubiculo, religione praemissa, posteaquam pariter conversi fuerint, ordinentur”: Mansi, *op. cit.*, VIII, coll. 326 e 327.

48 “De conversatione vitae id statuere placuit a pontifice usque ad subdiaconum, post suscepti honoris officium, si qui ex coniunctis fuerint ordinati, ut sine coniuge habitent; quod, si habitare voluerint, alterius fratris utatur auxilio, cuius testimonio vita eius debeat clarior apparere”: Mansi, *op. cit.*, VIII, col. 549.

49 Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale* cit., pp. 492, 504-515 e p. 530, nota n. 102.

50 Sulle fonti della *Vita* cfr. R. Pavoni, *Il regime politico di Acqui nei secoli X-XIV*, in *Saggi e documenti II* (Studi e testi, 3, Civico Istituto Colombiano, I), Genova 1982, pp. 75-108, alle pp. 86-89.

51 Il primo canone del Secondo Concilio di Toledo, che riguardava specificamente il matrimonio, non era necessario a san Guido per contrastare il concubinato e la fornicazione, condannate da tutta la legislazione ecclesiastica a partire dal terzo canone del Concilio di Nicea nel 325. Inoltre, la dottrina della Chiesa distingue nettamente il concubinato dal matrimonio, sebbene l'impossibilità di una efficace repressione nelle condizioni della società altomedievale avesse indotto l'autorità ecclesiastica a tollerare, e da un certo periodo anche a preferire, le unioni irregolari, che in una certa misura erano state assimilate al matrimonio. Questa situazione è stata ben delineata dalla Rossetti, che però ha troppo ecceduto nel giudizio e generalizzato affermando che la legge ecclesiastica “era disarmata, come lo era stata in passato, di fronte a un legame, comunemente accettato e riconosciuto, con donne non assimilabili né alle meretrici né alle adultere e che la legge proteggeva”. Proprio l'esempio da lei addotto in riferimento alle meretrici, un capitolo di una costituzione di Ottone I, riguarda invece le concubine: “Nullus in clericatus officio manens mulierem subintroductam secum habitare permittat”. Oltre al significato del verbo *habitare*, che contrasta con un'unione episodica, cfr. il *Tractatus pro clericorum conubio*, pur citato dalla stessa autrice: “Si enim sententia Niceni Concilii, quae maxime ita interpretatur ut presul introductam mulierem non habeat, quae omni qui in clero est haberi in domo interdicitur, uxor etiam, quae procul dubio honesta persona est, intelligatur, repugnabunt instituta Conciliorum Calcedonensis, Cartaginiensis atque Toletani, repugnabunt universa decreta doctorum Siricii, Leonis, Gregorii”. E aggiunge: “Si igitur, ut cavillant qui contentionibus deservire quam veritati malunt acquiescere, per subintroductam mulierem uxor significatur, erunt sub Niceno interdicto non solum clerici coniugati, sed etiam illi qui eos coniugio copulari concesserunt, immo preceperunt: auctores supradictorum conciliorum atque decretorum. Quod quia nefas est credi, restat ut sicut res sublata vel subtracta, id est furto ablata vel abstracta, dicitur ita mulier subintroducta latenter, id est non legitime nupta, significetur, quo et rata sit sanctorum sanctio patrum et institutum a Deo coniugale non solvatur vinculo”: Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale* cit., pp. 515-533 e 550, nota n. 140.

52 Come la lettera inviata il 10 o l'11 febbraio 385 da papa Siricio a Imerio, vescovo di Tarragona, e il primo canone del secondo Concilio di Toledo così il decimo canone del Concilio di Ancyra lasciava un margine di discrezionalità al vescovo, il quale aveva la facoltà, ma non l'obbligo di ordinare diacono chi dichiarasse di non voler rinunciare alla possibilità di sposarsi: Mansi, *op. cit.*, II, 517 e 518; cfr. anche Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale* cit., pp. 478, 494-496, 501 e 502.

53 “Si autem in virginitate uxorem aliquis non habens permanere non posse fateretur, humanam ac fragilem naturam sciens restringi non posse nisi Dei misericordia adiutus, continuo, in testimonio bonorum virorum, secundum legem humanam, licentia a pontifice accepta, uxor, tamen virgo, illi desponsabatur. Unde apostolus: “Qui se non continet nubat”. Et unusquisque, excepta causa fornicationis, suam uxorem habebat; qua accepta, non minus venerabatur et amabatur quam si sine uxore idem degeret, quoniam qui sine uxore vitam in sacerdotio agere videbantur viris uxoris ordinis utriusque, ne ab illis inhoneste circumvenirentur, semper suspecti erant. Usus enim Ecclesiae totius, tam Latinae quam Graecae, per tempora multa sic se habebat: sacerdos, qui unius uxoris vir inveniebatur ac suae domui ac familiae bene profuisse a fidelibus compertus fuisset, ad episcopatum summa cum devotione, multis fidelibus laudantibus, promovebatur. Quicumque enim ex clero concubinarius inveniebatur, cuiuscumque ordinis foret, ultra non promovebatur, iudicantes gravissimum peccatum esse de quo dicit apostolus: Qui adhaeret meretrici unum corpus efficitur”: *Landulphi Senioris, Mediolanensis Historiae libri quatuor*, a cura di A. Cutolo, in *Rerum Italicarum Scriptores*, d'ora in poi *RIS*, IV/II, Bologna 1942, pp. 75 e 76. Contrariamente a quanto affermato dalla Rossetti, che ha ipotizzato un collegamento con il canone di Ancyra, Landolfo non attribuisce al momento dell'ordinazione la facoltà di riservarsi il diritto al matrimonio, ma riferisce che erano ammessi agli Ordini Sacri sia i chierici ammogliati sia i chierici celibi; in seguito, se non resistesse alla tentazione della carne, il chierico, celibe, dopo aver ricevuto l'ordinazione sacra, poteva dichiarare la propria difficoltà e ottenere l'autorizzazione a sposare una vergine.

54 Violante, *La Pataria milanese* cit., pp. 10-13 e 182-190. La Rossetti ha supposto che Ariberto applicasse limitatamente il decreto pavese, non deponendo i chierici concubinari, ma bloccando la loro carriera; contro questi si sarebbero soprattutto sollevati i patarini: Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi del “Regnum Italiae”* cit., pp. 61-63.

55 Il chierico Oberto, avendo un figlio almeno diciottenne, doveva aver preferito alla promozione il mantenimento del rapporto coniugale o concubinario. La concubina potrebbe essere Alsinda, ma non necessariamente, perché la stessa compare da sola diciotto anni dopo, il 19 luglio 1074, quando, sempre al monastero di Santa Maria, donò per la propria anima, ma non per quella dei chierici Oberto ed Everardo, che non sono neppure menzionati, la propria terza parte, pari a quattro “pertice legitime iugeales, de pecia una de terra aratoria” nel *locus et fundus* di Melazzo, “ad locum ubi

dicitur Roveta” ; poteva quindi trattarsi non di una concubina, ma di un'appartenente al consorzio di proprietari fondiari; infatti il manso di Ponzone era lavorato dal *massarius* Martino *Ferriolus*. L'assenza della supposta moglie del chierico Oberto potrebbe spiegarsi con la sua morte, ma è strano che non venga menzionata come beneficiaria *pro anima* della donazione; forse non partecipò all'atto: Moriondo, *op. cit.*, I, col. 459, n. 2, e col. 463, n. 7. Nelle carte lucchesi esaminate dalla Rossetti l'esclusiva menzione della maternità e il particolare negozio giuridico indicherebbero l'unione concubinaria di un chierico; inoltre si nota per il clero un netto aumento del concubinato rispetto al matrimonio nel secolo X, mentre in precedenza il rapporto era inverso: Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale cit.*, pp. 533-538. Ma non si sa se la situazione lucchese, specie per il rapporto e l'evoluzione tra matrimonio e concubinato, sia applicabile alla Diocesi di Acqui, che era compresa nella provincia ecclesiastica milanese e ne subiva l'influsso.

56 *Landulphi Senioris, op. cit.*, p. 75.

57 “In tantum enim in clericali habitu longa saeculi vetustate ac usitatione multis transactis temporibus vultu, habitu, incessu erant nutriti ut, si aliquem chori ambrosiani totius in Burgundia aut in Teutonica aut in Francia literarum studiis deditum invenires, etiamsi non ultra vidisses, de huius ecclesiae usibus aliquantulum notus, sine mora huius esse ecclesiae affirmares”: *Landulphi Senioris, op. cit.*, p. 76.

58 *Landulphi Senioris, op. cit.*, pp. 75 e 76. l'attendibilità di Landolfo nella descrizione della peculiare cultura ecclesiastica ambrosiana è stata recentemente ribadita, tramite un puntuale richiamo alle fonti scritturali, patristiche e canoniche, da C. Alzati, *I motivi ideali della polemica antipatarina. Matrimonio, ministero e comunione ecclesiale secondo la tradizione ambrosiana nella Historia di Landolfo Seniore*, in *Nobiltà e chiese nel medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, a cura di C. Violante, Roma 1993, pp. 199-222. Cfr. anche C. D. Fonseca, *Riforma del clero e ordinamento canonico tra paradigmi ideologici e realtà istituzionale: il caso di Milano*, in *Atti dell'11° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Milano, 26-30 ottobre 1987, Spoleto 1989, I, pp. 327-339, alle pp. 332-335.

59 *Vita sancti Aribaldi auctore Andrea abate Strumensi, Monumenta Germaniae Historica*, d'ora in poi *MGH, Scriptores*, XXX/II, Lipsia 1934, 2a ed. Stoccarda 1976, p. 1051.

60 Per una sintesi delle nuove prospettive sulla Riforma cfr. G. Tabacco, *Vescovi e monasteri*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano 1971, (Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968), pp. 105-123.

61 Non bisogna interpretare l'“idea di riforma secondo gli orientamenti polemici prevalsi a un dato momento nelle cerchie romane, sotto l'influenza di un tipo di spiritualità alquanto impetuoso e di un tipo di intelligenza duramente consequenziario: un impoverimento dunque del quadro religioso europeo”: Tabacco, *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica cit.*, p. 122. Tuttavia, il riconoscimento del carattere riformistico o, se si vuole, secondo la terminologia proposta dal Dereine, restaurativo, attribuito all'azione del clero “imperiale” conscio dei suoi doveri e moralmente impegnato, non deve indurre, sulla scia del Tellenbach, a considerare il pontificato di Gregorio VII come una sintesi rivoluzionaria di esigenze diverse, maturate nel travaglio precedente, realizzata da una personalità eccezionale e, agli occhi del Morghen, conclusasi in un sostanziale fallimento: O. Capitani, *Esiste un'«età gregoriana»? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, in “*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*”, I (1965), pp. 454-481. Pur escludendo un rigido determinismo, il conflitto tra Stato e Chiesa risulta oggettivamente inevitabile ogni volta che la superiorità della seconda non si limita a una affermazione teorica, ma si traduce in concreto programma politico. E propria della tradizione romana era la concezione ideologica che ispirava il programma gregoriano, recentemente illustrata da M. Maccarrone, *I fondamenti “petrini” del primato romano in Gregorio VII*, in “*Studi Gregoriani*”, XIII (1989), pp. 55-122.

62 “Quoniam autem virtus in infirmitate perficitur testante apostolo, Deus, qui per mirabiles modos et occultus intuetur et visitat sibi dilectos, permisit eum incidere in quamdam maximam corporis infirmitatem, ita quod amplius nulla aderat spes salutis. Et sic, de vita desperans, fratrem suum marchionem Opizonem, episcopum Laudensem, advocavit et in manibus regis Papiensium, eo quod propter praedictam infirmitatem animas sibi commissas et iura Episcopatus regere non valebat, Episcopatum refutavit et, ne tam nobilissima Dioecesis a lupis rapacibus, sicut postmodum accidit, occulte et turpiter laceraretur, fratri praedicto suo curam ipsius fecit committi. Deus autem, qui omnia novit antequam fiant et omnia ab aeterno futura praevidit, nundum est passus filios suos tam cito destitui sub tanto patre felices vivere nec tam splendidum iubar extinguere nec tam sydus irradians obnubilare nec margaritam tam inclytam nondum in infirmis terrae voluit occultare, sed sicut B. Iob post multa et flagella durissima perfectae sanitati restituit sic divina clementia et viri sancti promovente virtute nunc ad perfectam sanctitatem deduxit. Post recessum autem flagelli, mirabiliter et misericorditer Deo procurante, ab eodem rege Episcopatum recuperavit Aquensium, in quo vixit feliciter postmodum annis multis”: *Vita B. Guidoni cit.*, coll. 100 e 101. La frase “fratrem suum marchionem Opizonem, episcopum Laudensem, advocavit” ha indotto alcuni ad attribuire a san Guido un fratello di nome Opizzo, vescovo di Lodi e marchese: recentemente anche Gaino, *Il Vescovo Guido in Acqui medioevale cit.*, pp. 119-123, e A. Caretta nei contributi citati alle note 63 e 67. Tuttavia già il Manuel di San Giovanni dubitò di questa parentela, interpretando la frase nel senso di fratello nell'Episcopato: G. Manuel di San Giovanni, *Dei marchesi del Vasto e degli antichi monasteri di san Vittore e Costanzo e di Sant'Antonio nel marchesato di Saluzzo*, Torino 1858. In effetti non soltanto questo fratello è stranamente ignorato dall'agiografo quando narra la giovinezza di san Guido, la tutela assunta dal gastaldo dopo la scomparsa dei genitori, l'usurpazione del patrimonio da parte di “aliqui potentes viciniorum” e il suo recupero al ritorno da Bologna, ma la sua esistenza contraddice la successione nella quota di giurisdizione sulla città di Acqui, giacché, se i genitori “in dominio civitatis Aquensis tunc temporis octavam partem habebant” e avessero avuto due figli, uno di loro, san Guido, non avrebbe potuto donare alla propria Chiesa “octavam

partem civitatis Aquis”, ma 1/16: *Vita B. Guidoni* cit., coll. 93-96 e 101. Se invece l’agiografo avesse consultato la documentazione relativa alla pratica per la sostituzione di san Guido con il vescovo Opizzo, poteva fraintendere il senso del termine *frater*; una cattiva lettura del testo potrebbe anche spiegare il titolo di *marchio*, stranamente conservato dal vescovo Opizzo, che suscitò i dubbi dell’Usseglio: L. Usseglio, *I Marchesi di Monferrato in Italia ed in Oriente durante i secoli XII e XIII*, a cura di C. Patrucco (Biblioteca della Società storica subalpina, d’ora in poi BSSS, C), Casale Monferrato 1926, pp. 70-73.

63 A. Caretta, *La città antica (374-1158)*, in *Diocesi di Lodi. Storia religiosa della Lombardia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimold, L. Vaccaro, Brescia 1989, p. 32. Il Gaino ha datato al 1052-56 la malattia di san Guido, perché sulla base del Savio ha fatto iniziare nel 1052 l’episcopato di Opizzo a Lodi e perché il 5 ottobre 1056 morì Enrico III: Gaino, *Il Vescovo Guido in Acqui medioevale* cit., p. 120. Ma non bisogna interpretare letteralmente la notizia della *Vita*: “in manibus regis Papiensium Episcopatum refutavit”, giacché poteva trattarsi delle dimissioni nelle mani di un rappresentante dell’autorità regia.

64 Introduzione di P. Kehr all’edizione dei diplomi di Enrico III, *MGH*, rist. anast. Berlino 1957, p. XXXV. C’è anche da rilevare che il cancelliere Opizzo, assieme all’imperatrice Agnese, intercesse presso Enrico III in favore di san Guido in occasione del diploma emanato l’8 luglio 1052: Pavoni, *Le carte medievali della Chiesa d’Acqui* cit., p. 71.

65 “Sed non longo post tempore congregavit prefatus pontifex synodum, in qua Guido, Mediolanensis episcopus, volens nolens, sedisse cogentibus paterinis cognoscitur, ducens secum, cervicosos tauros, Longobardos episcopos, id est Cunibertum, Taurinensem, et Giselmum, Astensem, et Benzonem, Albensem, et Gregorium, Vercellensem, et Ottonem, Novariensem, et Opizonem, Laudensem, et Aldemannum, Brixinensem. Quibus omnibus in eadem synodo preceptum est ut sacerdotes et levitas concubinatos ab altaris arcerent officio. Erga symoniacos vero nullam misericordiam habendam esse decreverunt... Concilio igitur rite celebrato, episcopi Longobardi, domum remeantes, cum magnas a concubinatis sacerdotibus et levitis accepissent pecunias, decreta pape celaverunt, preter unum, Brixinensem scilicet episcopum, qui, veniens Brixiam, cum decreta pape publice recitasset, a clericis verberatus, fere occisus est, quod factum non mediocre pararie dedit incrementum. Nam, non solum Brixie, sed et Cremonae et Placentie et per omnes alias provincias multi se a concubinatorum abstinebant communione”: *Bonizonis episcopi Sutrini Liber ad amicum*, *MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, I, Hannover 1891, pp. 593 e 594.

66 “Aliquando, cum me Laudensis Ecclesiae tauri pingues armata conspiratione vallarent ac furioso strepitu vituli multi tumultuantes infrederent tanquam ructum fellis in os meum evomere, dicentes: Habemus auctoritatem Triburiensis, si tamen ego nomen teneo, concilii, quae promotis ad ecclesiasticum ordinem ineundi coniugii tribuat facultatem”: *PL*, CXLV, col. 402.

67 “Dal tono dei documenti che riguardano la fondazione si può rilevare la cautela dei due donatori, Ingezo e la moglie Meisenda, nel garantirsi il buon fine della fondazione da loro voluta in mezzo al dissidio in corso a Laus tra riformatori ed avversari, non abbastanza saldamente controllato da una debole autorità vescovile”: così Caretta, *op. cit.*, p. 33, il quale ha modificato sostanzialmente l’interpretazione che, svalutando senza motivo la testimonianza di Bonizone, aveva dato in un suo contributo precedente: *I cluniacensi nella diocesi di Lodi*, in *Chuny in Lombardia*, Cesena Badia di Santa Maria 1979 e 1981, (Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, 22-25 aprile 1977), I, pp. 107-110.

68 Pavoni, *Le carte medievali della Chiesa d’Acqui* cit., p. 80, n. 20.

69 L. Provero, *Clientele e consortili intorno ai Lancia*, e A. Barbero, *I signori di Canelli fra la corte di re Manfredi e gli ordini monastico-cavallereschi*, entrambi in *Bianca Lancia d’Agliano fra il Piemonte e il Regno di Sicilia*, a cura di R. Bordone, Alessandria 1992, (Atti del Convegno, Asti-Agliano 28/29 aprile 1990), rispettivamente alle pp. 199-217 e 219-233.

70 “Ex isto (il figlio di un imperatore e di una rustica) enim orti sunt illi qui vocantur domini Aquesanae, qui postea subdivisi, aliqui illorum Figui sunt vocati, de quibus ortus est beatus ac venerabilis Guido”. Sfrondata dell’elemento legendario, la parentela con i consorti dell’Acquesana è confermata dalla quota di un quarto di Alice che san Guido donò alla Chiesa di Acqui: *Vita B. Guidoni* cit., coll. 93 e 101. Infatti nel 1203 i signori di Alice costituirono il consortile dell’Acquesana assieme ai signori di Canelli, di Calamandrana, di Agliano, di Lanerio, di Lintignano, di Masio e di Vinchio, tutte famiglie “fortemente legate tra di loro, prima e indipendentemente dalla formazioni di consortili”: Provero, *op. cit.*, pp. 209-217. Se è possibile che l’agiografo attribuisse alla stirpe di san Guido l’appellativo di “domini Aquesanae” perché glielo avrebbe suggerito la recente formazione del consortile così denominato, resta sempre il fatto che tale nome, a prescindere da un suo eventuale uso prima del 1203, era collegato con Acqui e che i consorti si richiamavano a questa città. Alcuni luoghi, poi, come Alice, Canelli, Calamandrana e Lanerio erano compresi nella Diocesi di Acqui e, verosimilmente, nel suo Comitato. Non c’è quindi motivo di dubitare della parentela di san Guido con almeno alcune delle famiglie signorili che nel 1203 istituirono il consortile dell’Acquesana e, considerate la quota di giurisdizione sulla città di Acqui e le cospicue donazioni, della sua appartenenza alla famiglia dei conti di Acqui, come già suppose Moriondo, *op. cit.*, II, col. 756. Circa Gaidaldo, conte di Acqui nel 991, la sua identificazione con l’omonimo appellato “de loco Sumaripa”, che nel 1017 possedeva beni fondiari a Monte Moro (Marcarolo), presso i confini tra i Comitati di Acqui, Tortona, Vado e Genova, è confermata dal fatto che non apparteneva né alla stirpe degli Obertenghi, che erano conti di Tortona e di Genova, né alla stirpe degli Aleramici, che erano conti di Vado. Su san Guido e sui conti di Acqui cfr. anche Pavoni, *Il regime politico di Acqui* cit., pp. 83-90; R. Merlone, *Prosopografia aleramica (secolo X e prima metà del XI)*, in “Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino”, LXXXI (1983), pp. 451-586, alle pp. 497-501; A. di Ricaldone, *Il Comitato di Acquesana dal X al XIII secolo*, Acqui 1988. È possibile - e così ha supposto A. di Ricaldone, *op. cit.*, p. 80 - che il legame vassallatico con i marchesi Lancia ed eventuali rapporti di

parentela suggerissero all'agiografo il nome della madre di san Guido, a meno che non avesse potuto utilizzare documenti poi andati perduti: "monasterium nobilissimum sanctarum virginum et monialium Ordinis Beati Benedicti pro remissione peccatorum nobilissimae ac reverentissimae matris suae, dominae Lanceae, et pro conservatione Aquensium civitatis et totius dioecesis fundavit et propriis suis bonis ditavit, quod permanet usque in hodiernum diem, distans parum a civitate": *Vita B. Guidoni* cit., col. 100. Infatti il nome della madre non compare nell'atto di fondazione del monastero di S. Maria.

71 Giustamente la minaccia di questo scisma potenziale è stata rilevata da Pistarino, *op. cit.*, p. 46.