

Una riflessione a margine dei cinquecento anni dall'ultima edizione del Messale di Rito Aquileiense

di Francesco G. Tolloi

Correva l'anno 1596, i vescovi – o i loro rappresentanti – della vastissima provincia ecclesiastica aquileiense, si trovavano riuniti al castello di Udine: in ottemperanza al dettato del Concilio di Trento si celebrava il primo Sinodo.¹ Sedeva allora, sulla cattedra che si vuole di sant'Ermagora, il patriarca Francesco della famiglia patrizia veneziana dei Barbaro, *ex officio* chiamato a presiedere l'assise sinodale. Egli, uomo di robusta esperienza diplomatica, ma parimenti di sincera pietà e spiccato spirito ecclesiale, intendeva promuovere ed attuare quella riforma della Chiesa, voluta e teorizzata a Trento, concepita come risposta concreta, organizzata ed efficiente alla sfida rappresentata dal protestantesimo, una sfida rivolta non solo all'ortodossia ma anche all'equilibrio socio-politico di quella che al-

lora ancora si poteva chiamare *Res publica christiana*. Tra le delibere sinodali qui ci soffermeremo su quella che riguarda l'ambito liturgico: il Sinodo ordinò la sostituzione del rito aquileiense con quello romano. Risulta necessario uno sguardo retrospettivo che ci consenta di cogliere, per lo meno, quali che furono i motivi sottesi alla scelta e i principi sui quali si volle fondarla. Tra i motivi adottati a suffragio dell'abbandono dei costumi liturgici nostrani e in favore dell'adozione di quelli romani, si addusse la penuria dei libri propri di quel rito che si definisce come aquileiense che affliggeva le chiese delle diocesi ricadenti nella sfera del patriarcato. La questione è tutt'altro che irrilevante, come potrebbe apparire ad un primo fugace sguardo, essa non è certo limitabile a una mera com-

A sincsent ains da ultima ristampa dal mesal aquileies si propon l'analisi e la descrizion di siartis sos particularitas e curiositas, platadis in chist prezios document.

plicanza logistica: il libro liturgico è strumento essenziale per un'ortoprassi intesa a tutela dell'ortodossia. Anche per tale considerazione i Padri Conciliari, durante le sessioni tridentine, avvertirono la necessità di poter disporre, e dunque provvedere la Chiesa, di libri liturgici sicuri dottrinalmente, essi demandarono, pertanto, alla Sede Apostolica il grave compito di redigere e promulgare dei testi con tale essenziale caratteristica. All'epoca le diocesi suffraganee di Aquileia utilizzavano per la celebrazione della Messa, delle Ufficiature, la somministrazione dei Sacramenti e Sacramentali, una liturgia propria che dalla sede patriarcale mutuava il nome. Si registrava, però, una certa disaffezione verso tali usi che trovava la sua espressione preferendo, talvolta, far ricorso al rito romano,

1. *Concilium Aquileiense Primum. Celebratum Anno Domini 1596, Utini, Natolinum, 1598.*

specie a motivo della più immediata reperibilità dei testi. Va riscontrato che durante le visite pastorali, disposte *ad mentem* del Tridentino, si era avvertita – ad esempio da parte del visitatore Cesare De Nores – la necessità di una restaurazione dell'uso locale. Ma tale espediente era diventato sistematico in alcuni territori: ce lo ricorda, per fare degli esempi, il Kandler, per quanto attiene il territorio istriano, laddove *de facto* si era addivenuti ad un'adozione *tout court* del rito romano una decina di anni prima della celebrazione del Sinodo udinese.² Il Guéranger riporta le testimonianze del cattarino Paolo Bisanti, che nel suo ufficio di Vicario del Patriarca ricevette indicazione da Roma ove si raccomandava come cosa santa ed opportuna la preservazione dei libri aquileiensi: anzi, la celebrazione pubblica delle Ore canoniche, doveva avvenire secondo i li-

bri del patriarcato, viceversa si tollerava che la recitazione privata potesse avvenire con il *Breviarium romanum*, ciò nelle more che si fosse provveduto alla ristampa se del caso a carico dello stesso Patriarca.³ È ancora il Bisanti a riferire che l'osservanza della liturgia propria del Patriarcato si serbava più nelle periferie che altrove.⁴ Ulteriore forma di complicazione è data dal fatto che intervenivano anche forme di varietà all'interno del rito stesso: è il caso – per esempio – di Cividale, laddove, presso la Collegiata, i chierici capitolari, canonici o mansionari che fossero, pretendevano – in forza dell'antichità del costume – di far ricorso a testi ed usi locali diversi tanto dall'uso romano quanto da quello aquileiense,⁵ o ancora per l'uso – dettato dal privilegio della Sede Apostolica o dalla consuetudine – in seno alle popolazioni slavofone, del glagolitico per le uffi-

ciature.⁶ Una situazione liturgica caotica dunque, una pluralità rituale non regolata ed anzi soggettiva, empirica ed improvvisata: uno *status* che, se confrontato al modello di Chiesa «ut castrorum acies ordinata» proposto a modello da Trento appare difforme, quando non addirittura stridente. La risoluzione perciò del 1596 non può decisamente essere interpretata come un «fulmine a ciel sereno», semmai potrebbe rappresentare l'esito di quella che il Guéranger denomina una «revolution liturgique».⁷ Ma il rito locale in uso nel Patriarcato avrebbe potuto incontrare il *favor juris* e dunque, almeno in punta di diritto, avrebbe potuto sopravvivere? La risposta non può che essere affermativa. Come abbiamo ricordato, in forza delle deliberazioni dei padri conciliari, la Santa Sede si era fatta carico di promulgare i libri liturgici. Due di essi, primi in

2. L'annotazione del Pietro Kandler è riportata in S. KOCIANČIČ, *Tractatus de liturgia ecclesiae aquilejensis*, in *Folium Dioecesanum*, Tergesti, Curia Episcopalis, 1872–1875, pp. 5 e s.

3. P. GUÉRANGER, *Institutions Liturgiques*, Paris, Palmé, 1878², Tome Premier, pp. 431 e s.

4. Nelle aree più estreme d'influsso del Patriarcato – ad Oriente e ad Occidente – si attestò un attaccamento al rito aquileiense che si tradusse in una pratica del rito anche successiva al suo abbandono del 1596. È il caso, ad esempio, di Lubiana. Essa era stata eretta a diocesi nel 1461 da parte dell'Imperatore Federico III d'Asburgo e confermata l'anno successivo da papa Pio II. L'unità ecclesiastica faceva ricorso ai libri aquileiensi per le sue celebrazioni in forza del dettato del suo atto costitutivo. Il rito romano sarebbe stato introdotto nella diocesi appena alla morte del vescovo Tomaž Hren ossia dopo gli anni Trenta del XVII secolo. (cfr. J. SNOJ, *Il «ritus patriarchinus» nel settore orientale del patriarcato di Aquileia*, in *Antiqua habita consuetudine. Contributi per una storia della musica liturgica del Patriarcato di Aquileia*. (Atti del colloquio internazionale, Portogruaro 20 ottobre 2001, a cura di L. Cristante), Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2004, p. 77. Per quanto attiene Como v. *Sacramentarium Patriarchale secundum morem sanctae Comenisi Ecclesiae*, Mediolani, Castilionei – Caronei, 1557, ed. anastatica a cura dell'editrice Nani e del Gruppo Archeologico Aquileiese, (studi introduttivi ed indici a cura di A. Rusconi), Como – Aquileia, 1998 (studi introduttivi ed indici a cura di A. Rusconi).

5. G. PRESSACCO, *Appunti sulla tradizione liturgico-musicale del Patriarcato di Aquileia dall'epoca carolingia al XVI secolo* (a cura di L. Collarile), in *Il canto «patriarchino» di tradizione orale in area istriana e veneto-friulana* (a cura di P. Barzan – A. Vildera), Vicenza, Neri Pozza, 2000, pp. 30 e ss.

6. Su questa tematica rimandiamo – per l'ottima sintesi, la bibliografia utilizzata e per il suo essere scevro di quella tensione effetto della polarizzazione derivante dalla tensione di contrapposti nazionalismi – a A. KING, *Liturgy of the Roman Church*, London, Longmans, 1957, pp. 58 e ss.

7. P. GUÉRANGER, *op.*, cit., p. 431.

ordine di tempo, videro la luce durante il pontificato di papa san Pio V: si tratta del *Breviarium romanum* (1568) e del *Missale romanum* (1570).⁸ Il primo fu promulgato con la bolla «Quod a nobis», il secondo con la «Quo primum tempore». Ai sensi della volontà del supremo legislatore, espressa nel dettato di questi due solenni documenti, si impone l'adozione dei libri romani ove non si disponesse di riti propri che potessero vantare un'antichità di almeno due secoli. Il motivo sotteso a tale prerequisite lascia intuire il timore che usi liturgici recenziori – o consolidatisi tardivamente – avessero potuto contenere formulazioni eterodosse o ambigue cagionate da influssi di matrice protestantica. Un limite temporale di cautelativa salvaguardia che si comprende – *a fortiori* – considerando il vibrante attacco alla dottrina eucaristica e al sacerdozio ministeriale posto in essere dal protestantesimo nelle sue differenti declinazioni. Verosimilmente gli usi liturgici del Patriarcato erano indenni da tali contaminazioni, ma è pur vero che le dottrine ereticali, non solo avevano lambito i confini di questa immensa unità ecclesiastica, ma

da oltralpe, da Venezia e dall'Istria erano penetrate al suo interno. Pur senza addentrarci nel dettaglio è d'uopo fugacemente avere presente qualche caso esemplare come l'apostasia del vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio,⁹ in un Istria che «relativamente alle dimensioni e agli abitanti, risultò interessata al fenomeno della riforma luterana come forse nessun'altra provincia in Italia»¹⁰ facendo proseliti specialmente tra il basso clero delle campagne (si pensi alla predicazione di Mattia Flacio/Vlačič, Baldo Lupetina di Albona o all'attività storico-letteraria di Pietro Console da Pingente), la predicazione di Primoz Trubar, già cappellano del vescovo di Trieste Pietro Bonomo, che in Gorizia – complici gli Attems e i Torriani – mirava a strutturare una comunità luterana pur invisibile alla popolazione.¹¹ Di certo queste situazioni – e molte altre simili – non erano misconosciute ai vescovi riuniti a Udine, edotti altresì dalle evidenze delle visite che mostravano, impietosamente, una scarsa adeguatezza formativa del clero (fu lo stesso Francesco Barbaro ad istituire pochi anni dopo il Sinodo il Seminario Pa-

triarcale a Udine), viziato talvolta da mende di natura morale, diffusione della superstizione ecc. Una gamma situazionale certo non di esclusivo appannaggio del Patriarcato d'Aquileia, però un'unità ecclesiastica così vasta territorialmente, variegata etnicamente, e divisa politicamente, complicava ulteriormente l'attuazione di soluzioni efficaci. Proprio all'insegna della semplicità di attuazione ci sembra di poter annoverare la scelta liturgica del Sinodo di Udine: un'indicazione semplice e dunque esigibile. Adottare i libri romani si trovava ad essere oggettivamente più praticabile ed immediato che non disporre una revisione *ad mentem* del Concilio tridentino dei libri locali e provvedere alla loro edizione. Nel 1519 – dunque settantasette anni prima del Sinodo udinese, e cinquantuno prima della bolla «Quo primum» – per i tipi di De Gregoris a Venezia, aveva visto la luce l'ultima edizione del messale proprio del Patriarcato: «Missale Aquileyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuperque emendatissime perlustratum. Anno 1519 die 15 septembris. Venetiis ex officina libraria Gregorii de

8. Esistono edizioni anastatiche di entrambe le opere: *Breviarium romanum*, Romae, Paulum Manutium, 1568, ed. anastatica a cura di M. Sodi – A.M. Triacca, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999 e *Missale romanum*, Romae, Faletti, Variscum et socios, 1570, ed. anastatica a cura di M. Sodi – A. M. Triacca, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998.

9. V. MERCANTE, *Pier Paolo Vergerio, Vescovo di Capodistria riformatore e apostata*, Villa di Serio (BG), Villadiseriane, 2015.

10. G. CUSCITO, *Sinodi e Riforma Cattolica nella Diocesi di Parenzo*, estratto da «Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» v. XXIII della Nuova Serie – LXXV della Raccolta, Trieste, 1975, p. 11.

11. P. S. LEICHT, *Breve storia del Friuli*, Udine, Editrice Aquileia, 1970⁴ (con aggiunte di C. G. Mor), pp. 223 e ss. e L. TAVANO, *La diocesi di Gorizia*, Edizioni della Laguna, 2004, pp. 26 e ss.

Gregoriis». ¹² Dall'avvento della stampa la Chiesa, ben comprendendone le immense potenzialità, aveva affidato ai torchi di rinomati stampatori i libri liturgici. Per quel che concerne il Patriarcato aquileiese, la prima edizione a stampa del messale avvenne ad Augusta nel 1494 (stamperia di Erardo Ratdolt). Nel primo ventennio del XVI secolo, furono quattro le edizioni del messale, tutte avvenute a Venezia, città rinomata per l'arte della stampa e dove si trovavano diversi laboratori che si erano specializzati nella produzione dei «rossi e neri». ¹³ La prima edizione veneziana fu provveduta da Luca Antonio Giunta nel 1508, la seconda e la terza uscirono nel 1517 dalla stamperia di Pietro Liechtenstein ¹⁴ e di Giacomo Pencio. Ultima, appunto, quella del 1519 dei De Gregoriis, tra i tipografi che «portarono l'illustrazione dei libri al più alto splendore». ¹⁵ Difatti l'ultimo messale aquileiese può vantare una raffinata ricercatezza che si rileva anche dalla copiosa presenza di xilografie, di cui tredici in piena pagina e ben 555 di formato minore. Nelle xilografie maggiori ritroviamo raffigurati

personaggi della Scrittura (es. profeti ed evangelisti), padri della Chiesa (es. san Girolamo e sant'Agostino), non mancano le citazioni paganeggianti con la raffigurazione di Sibille; alcune esuberanti cornici – specialmente poste ad apertura di importanti feste dell'anno liturgico – presentano chiare allusioni alle stesse. Il contenuto del *Missale Aquileyensis* ci rivela fin da subito la similitudine con l'omologo romano: c'è una concordanza degli Autori nell'affermare che, in seno al rito aquileiese, si era concretizzato un processo di adeguamento al rito romano, tanto da appiattirsi su di esso e divenirne, all'apice del suo corso storico, una mera variante, ¹⁶ sicuramente però esso ci consente per lo meno di cogliere come si celebrasse con questo rito al momento dell'abbandono dello stesso. Si è ragionato di «similitudine» con il rito romano, ciò non è sinonimo di «identità»: esistono dunque delle peculiarità sulle quali vale la pena soffermarsi, sebbene riteniamo, prudenzialmente, dall'astenerci dal classificarle come tipicamente aquileiesi; per giungere a simili conclusioni sarebbe neces-

sario un previo stretto confronto con testimoni analoghi specie provenienti da aree geograficamente viciniori al Patriarcato. Uno sguardo all'«*Ordinarium missae*» ossia quella parte della messa che, a prescindere dalla ricorrenza celebrata rimane – con poche varianti – costante. Esso trova posto nei fogli che vanno dal 123 r., sino 156 r. situati dopo la festa del *Corpus Domini*. Accettando la comune suddivisione che suole denominare la prima parte della messa sino all'offertorio «*Missa cathecumenorum*» (parte didattica) noteremo, nel nostro testimone, una estrema esiguità di testi: essi trovano posto nei fogli 123, 124 v. e r. Il primo foglio contiene rubriche (stampate in rosso) che danno indicazioni sul testo della messa da scegliersi in certe occasioni, quando sia da dirsi l'inno angelico e il simbolo niceno – costantinopolitano, quando e come siano da aggiungersi orazioni a quelle del giorno. Di testi propriamente detti, il primo a comparire è proprio quello dell'inno angelico (con la relativa titolazione «*Cantus angelicus*»), ossia il *Gloria*. Di esso si propongono due testi diffe-

12. Il volume fu ristampato anastaticamente nel 1963 a Bruxelles da «Culture et Civilisation» in esemplari numerati, lo scrivente è possessore del n. 50.

13. Con tale locuzione si soleva indicare proprio i libri liturgici il cui testo si realizzava in nero e le rubriche – dal latino *ruber*, – in rosso, ciò sottendeva una particolare specializzazione che si comprende ancor più necessaria quando si trattava di stampare la notazione musicale del *cantus planus* con note nere su tetragramma tracciato con linee rosse.

14. Essa non molti anni fa fu riprodotta anastaticamente: *Missale aquileyensis Ecclesie*, Venetiis, Liechtenstein, 1517, ed. anastatica, intr. e appendice a cura di G. Peressotti, Città del Vaticano – Udine, Libreria Editrice Vaticana – Istituto Pio Paschini, 2007.

15. C. CASTELLANI, *La stampa in Venezia dalla sua origine alla morte di Aldo Manuzio Seniore*, Venezia, Ongania, 1889, ed. anastatica con premessa di E. Ferrari, Trieste, LINT, 1973, p. 31.

16. A. KING, *Liturgies anciennes*, (trad. francese di B. Poupard), Paris, Mame, 1961, pp. 48 e ss.

renti. Il primo non varia dal rito romano se non nella parte che menziona il Figlio di Dio che viene così formulata (indichiamo in corsivo grassetto la parte diversa dal testo del messale romano): «Dómine Fili unigénite, Jesu Christe *altíssime*», fa subito seguito un'indicazione «vel» in rosso che precede l'aggiunta «*et sancte spiritus*» (f. 174 v.).¹⁷ Segue un secondo testo del *Gloria* che, dalla titolazione, apprendiamo essere destinato alle feste della Madre di Dio. Con lo stesso criterio di prima riportiamo il testo per esteso: «Et in terra pax homínibus bonæ voluntátis. Laudámus te. Benedícimus te. Adorámus te. Glorificámus te. Grátias ágimus tibi propter magnam glóriam tuam. Dómine Deus, Rex cœléstis, Deus Pater omnípotens. Dómine Fili unigénite Jesu Christe. *Spíritus et alme orphanórum paráclite*. Dómine Deus, Agnus Dei, Fílius Patris. Dómine Deus, Agnus Dei, Fílius Patris. *Primogénitus Mariæ Virginitatis Matris*. Qui tollis peccáta mundi, miserére nobis. Qui tollis peccáta mundi, súscipe deprecationem nostram. *Ad Mariæ glóriam*. Qui sedes ad dexteram Patris, miserére nobis. Quóniam tu solus sanctus *Mariam sanctíficans*. Tu solus Dóminus. *Maria gubernans*. Tu solus Altíssimus. *Mariam corónans*, Jesu Christe. Cum Sancto Spíritu, in glória Dei

Sabbato sancto.

Inizio del Preconio pasquale.

Patris. Amen» (f. 174 v. e r.). Il testo in grassetto corsivo costituisce un «tropo» all'inno angelico. Visto la diffusione dei tropi nella produzione liturgi-

ca medievale varrà la pena brevemente soffermarsi. Il tropo, dalla parola greca *τρόπος* (cambio), è una fioritura di un testo – spesso composto in rit-

17. Abbiamo preferito, per mera praticità e convenzione, qui ed altrove convertire la grafia originaria del *Missale aquileyensis* a quella ecclesiastica tradizionale con accentazione posta alle parole con più di due sillabe.

mo poetico e melodicamente omogeneo allo stile del canto liturgico cui si va ad aggiungere – rappresenta un tentativo sia di fornire una didascalia al testo che viene «farcito» sia un tentativo di solennizzazione. Tale genere ci tradisce uno slancio e una tensione tipici dell'epoca in cui ebbe a proliferare; esso può precedere, seguire, oppure spezzare – come in questo caso – il testo liturgico originario.¹⁸ La riforma tridentina ebbe a eliminare tali aggiunte, talvolta piuttosto esuberanti o sconfinanti nel profano, perché minanti la purezza ed intelligibilità del testo originario. La prima impressione è che ci troviamo innanzi ad una particolarità aquileiese, purtuttavia – corre l'obbligo di rammentare – il tropo «de beata virgine» ricorre con moltissima frequenza in messali e codici musicali dell'età di mezzo e perciò possiamo escluderne la tipicità. Esso ebbe una tale fortuna che le *rubricae* del messale di san Pio V ne facevano un riferimento abbastanza esplicito per evitare che si adoperasse.¹⁹ Segue immediatamente il testo del simbolo niceno – costantinopolitano (f. 174 r.), nel quale si sta-

glia, dopo le parole «et homo factus est» una piccola croce in colore rosso. Il motivo della presenza di questo segno nel testo non è dato, allo stato attuale, di conoscere, si formulano però, sommessamente, due ipotesi. La prima è che esso costituisca un'indicazione della fine della riverenza normalmente associata – nel rito romano e diffusa negli altri riti occidentali – alle parole del simbolo che si riferiscono al mistero dell'incarnazione del Verbo, però l'impianto rubricale estremamente scarno, caratteristica peraltro altro assai comune ai testimoni pretridentini, non ci consente di coglierlo con esattezza. La seconda è che stia ad indicare un segno di croce da farsi alle parole che seguono: «Crucifixus etiam pro nobis», in tale caso potrebbe essere una, seppur piccolissima, peculiarità dell'uso nostrano. Che la presenza di questa croce non sia riconducibile ad un errore del tipografo parrebbe escluso dal suo ricorrere anche nelle due edizioni del 1517. La parte relativa alla «missa cathecumenorum» si esaurisce dunque solo con i testi delle due forme dell'inno angelico e con il sim-

bolo. Ma come iniziava la messa nel rito aquileiese? Perché questi testi non trovano spazio nel corpo del *Missale aquileyensis*? Sulla scorta soprattutto degli scritti del domenicano cividalese padre Bernardo De Rubéis, che aveva avuto modo di consultare diversi manoscritti, molti dei quali oggi dispersi, possiamo tentare di abbozzare una ricostruzione.²⁰ Va subito precisato che i formulari, probabilmente, presentavano varietà: «quae fortasse juxta varias Ecclesiarum ritus Aquilejensis consuetudines, proque Sacerdotum arbitrio, varia fuerit.»²¹ La messa iniziava con la consueta formula «In nómine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen», cui si aggiungeva l'invito «Adjutórium nostrum in nómine Dómini.» e quindi «Introíbo ad altáre Dei.», con la risposta «Ad Deum qui laetificat juventútem meam.» (dal Salmo 42). La formula di confessione del celebrante era preceduta dal versetto: «Confitémini Dómino quoniam bonus.», con la continuazione dello stesso come risposta «Quóniam in sáculum misericórdia ejus.» (dal Salmo 117), quindi da «Misereátur nostri Deus. Amen.». Il sacerdote re-

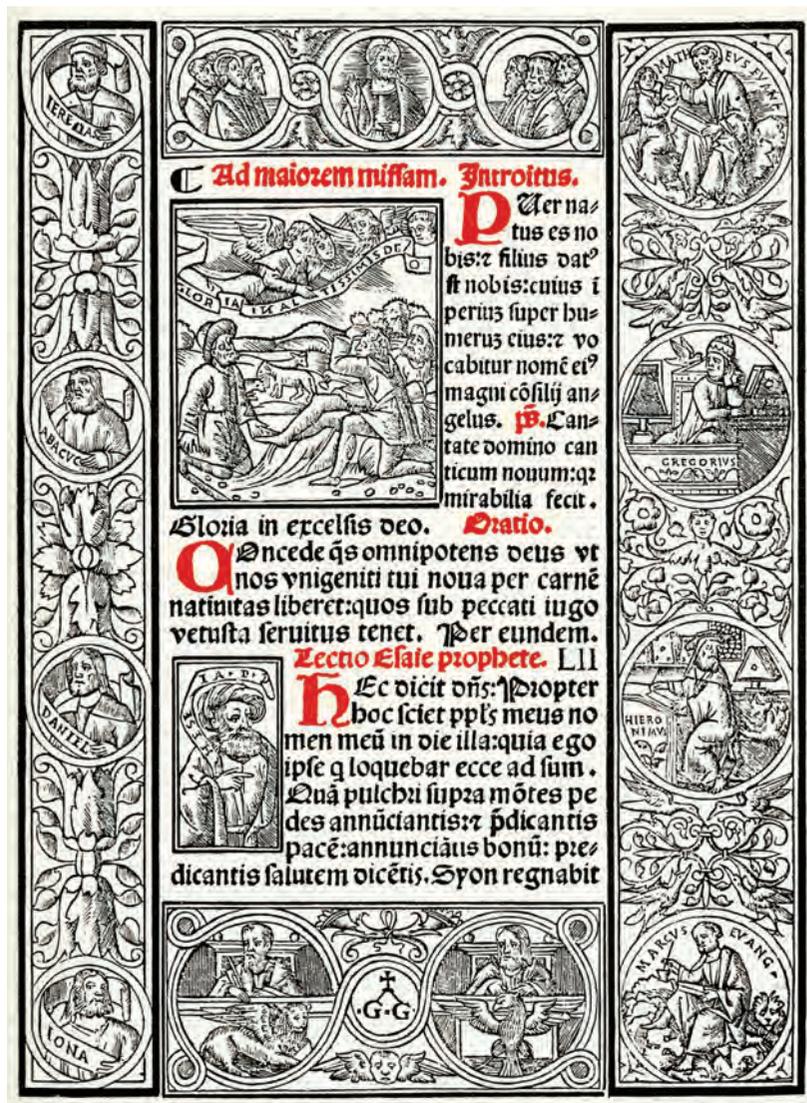
18. G. CATTIN, *La monodia nel Medioevo*, (nuova edizione, ampliata, riveduta e corretta), Torino, EDT, 1991, pp. 123 e ss.

19. Al termine del *Gloria* si legge: «Sic dicitur *Gloria in excélsis* etiam in missis beatæ Mariæ.», cfr. *Rubr. in ord. missae*, in *op.*, cit., p. 235 (anast. p. 295); la rubrica fu così formulata sino all'edizione tipica pio-benedettina del 1920. Sull'argomento: A. KING, *op.*, cit., p. 24 e ancora M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica*, Milano, Ancora, 1964³, vol. I, p. 677 e nt. 149. Tale tropo aveva fatto la sua incursione anche nel rito romano, significativa la menzione che ne fa l'umanista Burcardo: cfr. J. BURCKARDUS, *Ordo Missae*, Romae, De Besicken, 1502, f. 15 v. (Va ricordato che tale testo costituisce la base per la formulazione del *Ritus servandus* inserito nel messale di san Pio V).

20. J. F. B. M. DE RUBEIS, *De vetustis liturgicis aliisque sacris ritibus qui vigeant olim in aliquibus Forojuliensis Provinciae Ecclesiis*, in *Dissertationes duae*, Venetiis, Occhi, 1754, pp. 250 e ss.

21 *Ibidem*, p. 253.

citava la formula di confessione: «Confíteor Deo omnipoténti et beáte Mariæ semper Vírgini istis et omnibus sanctis Dei et vobis frátribus meis quia peccávi nimis cogitátione locutíone ópere et omissíone: mea culpa mea máxima culpa. Ideo precor gloriósam Vírginem Mariám, istos et omnes sanctos Dei et vos fratres ut orétis pro me peccátore ad Dóminum Deum Patrem omnipoténtem ut misereátur mei.». Il pronome «istis», nel corpo del testo della *confessio*, potrebbe alludere ai santi le cui reliquie si serbano nel sepolcreto dell'altare in cui si sta celebrando.²² Si recitava quindi la formula di assoluzione all'indirizzo del celebrante: «Misereátur tui omnípotens Deus et dimíttat tibi ómnia peccáta tua, líberet te ab omni malo confírmet et consérvet te in omni ópere bono et perdúcat ánimam cum sanctis suis in vitam aetérnam». Risposto «Amen.», la formula di confessione veniva ripetuta al celebrante che poi pronunciava l'assoluzione.²³ Il sacerdote, una volta risposto «Amen», facendosi il segno di croce, diceva: «Indulgéntiam et remissionem et absolutíonem ómnium peccátorum nostrórum tríbuat nobis omnípotens Deus pius et miséricors.». Aggiunta



Pagina della festa del Natale.

la risposta «Amen», il dialogo proseguiva: «Non nobis Dómine, non nobis.» cui si rispondeva «Sed nómini tuo da

glóriam.» (dal Salmo 113), Quindi: «Sacerdótes tui ín duant justítiam.», con la risposta «Et sancti tui exsúltent.»

22 Il Kočiančić, invece, ritiene che qui i santi venissero proprio nominati [cfr. S. KOCIANČIČ, *op.*, cit., p. 23, nt. 2]. Va in ogni caso tenuto in debito conto che tali formule che il Righetti chiama «apologie dell'introito» – prima di san Pio V – erano soggette a una immensa varietà locale, si veda: M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica*, Milano, Ancora, 1964³, vol. III, pp. 200 e ss.

23. Ovviamente la formula veniva qui adattata: in luogo delle parole «vobis fratribus meis» si diceva «tibi patri meo», al posto di «vos fratres» veniva detto «te pater». Ad analogo adattamento era sottoposta la formula dell'assoluzione, laddove il celebrante la declinava al plurale: «Misereátur vestri omnípotens Deus et dimíttat vobis ómnia peccáta vestra líberet vos ab omni malo confírmet et consérvet vos in omni ópere bono et perdúcat ánimas cum sanctis suis in vitam aetérnam.»

(dal Salmo 131). E ancora: «Ab occúltis meis, munda me, Dómine.», con la risposta «Et ab aliénis parce servo tuo.» (dal Salmo 18). Questa parte preparatoria si concludeva come nel rito romano («Dómine exáudi oratióem meam.» e «Dóminus vobíscum.»). Il sacerdote saliva dunque i gradini dell'altare, accompagnando l'ascesa con la formula: «Aufer a nobis Dómine iniquitátes nostras ut ad sancta sanctorum puris mereámur méntibus introíre.»²⁴ A questo punto il celebrante baciava la mensa dell'altare recitando la formula: «Orámus te Dómine per mérita beátæ Maríæ semper Vírginis istórum et ómnium sanctorum quórum reliquia hic sunt, per eórum intercessióne dignéris indúlgere ómnia peccáta nostra. Qui vivis et regnas in sácula sæculórum. Amen.» Baciava il principio del Vangelo dal messale aperto al lato destro dell'altare dicendo: «Pax Christi quam nobis per evangélium suum trádidit consérvet et confírmet corda et córpora nostra in vitam ætérrnam. Amen.»²⁵ Il celebrante, prima a recarsi a dire

l'Introito, dal proprio del giorno, rivolto alla croce recitava le due seguenti orazioni: «Per signum crucis de inimícis nostris líbera nos Deus noster. Adorámus te Christe et benedícimus tibi qui per sanctam crucem tuam redemísti mundum.» e «Deus, qui crucem ascendísti et mundi ténebras illuminásti: tu corda et córpora nostra illumináre et visitáre dignáre. Qui vivis et regnas in sácula sæculórum. Amen.» Il motivo per il quale tali formulari non si riscontrano nel corpo del messale è sicuramente dato dal fatto che essi non venivano letti da esso. Il messale si trovava infatti già poggiato di lato sulla mensa, nel mentre il celebrante si trovava ai piedi dell'altare, o stava salendo i gradini di esso, o si trovava nel mezzo.²⁶ La messa proseguiva in modo non dissimile dal rito romano. Verosimilmente possiamo ritenere che, in talune circostanze, le invocazioni del *Kyrie* – recitato dopo l'Introito – fossero arricchite da tropi, vista la presenza di queste testimonianze in diversi codici musicali.²⁷ Seguivano – in modo del tutto analogo alla

successione romana – l'orazione (o le orazioni) di colletta, (dopo il *Gloria* – se il rito del giorno lo prevedeva – o dopo il *Kyrie*). Era proclamata quindi l'epistola, cui seguivano i brani interlezionali (graduale, alleluja e spesso la sequenza o, nei tempi penitenziali, il tratto) e dunque il vangelo. La formula con cui il celebrante benediva il diacono che si appressava a proclamare la pericope evangelica, ci è riferita, ancora una volta, dal De Rubeis ed appare leggermente dissimile dalla romana: «Dóminus sit in corde tuo et in lábiis tuis, ut digne et competénter pronúncies Evangélium suum. In nómine Patris ecc.»²⁸ La seconda parte dell'*Ordinarium missae* è dedicata alla parte sacrificale e si apre con i riti offertoriali (f. 124 r.), qui posti sotto il nome di «Canon minor», locuzione non infrequente in testimoni coevi e medievali. Notiamo che i testi sono gli stessi del rito romano pur con un corredo rubricale scarno, in linea con i libri pretridentini. Al termine dei riti offertoriali trova posto, in modo del tutto analogo all'uso romano, l'«Orate fratres». La

24. Il testo è del tutto identico rispetto a quello in uso nel rito romano, se si eccettua l'omissione del «quæsumus» posto tra «nobis» e «Dómine».

25. Il bacio del Vangelo in questo momento della messa lo si ritrova anche nel rito romano ma non presenta alcuna formula che ne accompagna il gesto e limitatamente alla forma pontificale.

26. Ciò si riscontra anche nel rito romano, ancora una volta nella liturgia pontificale. In essa – in luogo delle tabelle poste sull'altare (c.d. carteglorie) – si faceva utilizzo di un libro chiamato «Canon misse». Esso riportava i testi delle parti ordinarie della messa (oltre ad altri formulari inseriti per comodità): in esso sono tradizionalmente omesse tutte quelle formule che vengono pronunciate ai piedi dell'altare, i testi iniziano con l'orazione che accompagna la salita dei gradini del celebrante ed il bacio della mensa a motivo del fatto che è realizzato sempre con caratteri di grandi dimensioni, dunque leggibile a distanza, e posto (a parte durante il canone) ritto in mezzo dell'altare sotto la croce.

27. S. KOČJANČIČ, *op.*, cit., pp. 24 e ss.

28. J. F. B. M. DE RUBEIS, *op.*, cit., p. 262.

formula è preceduta da una rubrica che indica che il celebrante, voltatosi «ad populum» si china leggermente. Il testo non riporta la risposta alla formula presbiterale. Il King asserisce di averla trovata annotata a margine di un esemplare del *Missale aquileyensis* del 1519 da lui consultato custodito in una biblioteca londinese.²⁹ In ogni caso si tratterebbe di un'aggiunta posteriore, il testo del nostro messale del 1519 riporta la conclusione, assente nel romano, «Per Christum Dóminum nostrum.» che ci fa propendere per l'opinione che – almeno in questa fase tardiva del rito – qui si rispondesse semplicemente «Amen.»³⁰ I fogli che vanno dal 125 r. sino al 126 r. raccolgono i testi dei Prefazi, notiamo che essi sono gli stessi del *Missale romanum* di san Pio V.³¹ Nel nostro messale, il Prefazio denominato nel romano comune è detto «Præfatio quotidiana». I fogli che vanno dal 127 v. a 153 v. raccolgono i prefazi musicati. La notazione del *cantus planus* è realizzata sul caratteristico tetragramma con le figure delle note rispondenti al canone della «hufnagel notation» assai

praticata oltralpe. Da queste pagine apprendiamo che nel rito aquileiese si serbavano diversi toni recitativi sacerdotali destinati al canto del Prefazio, distinti per il grado della festa: per le feste doppio maggiori, per le feste con pieno ufficio e nove lezioni (sottointeso a Mattutino), feriale e per i defunti, domenicale e per le feste con tre lezioni. La presenza di melodie peculiari renderebbe necessaria un'analisi, specie comparativa, ed una trattazione *a latere*.³² Ancora in questa sezione troviamo inseriti, riteniamo per comodità tipografica, altri recitativi spettanti al celebrante quali quelli del «Pater noster», numerose intonazioni del *Gloria* e del *Credo* nonché al diacono, ossia la formula di congedo («Ite, Missa est» o «Benedicámus Dómino»). Proprio tra gli «Ite, Missa est» fanno nuovamente capolino formulari tropati. Nelle feste di grado maggiore, a scelta il diacono poteva cantare: «Ite, *benedícti et electi in viam pacis, pro vobis Deo Patri hostia, Missa est.*» (f. 149 r.) e nelle messe mariane: «Ite, *benedícti et electi in viam pacis, pro vobis Mariæ Filius hóstia, Missa*

est.» (f. 151 v.). Proprio come in ogni rito il Prefazio aveva il suo epilogo nel «Sanctus»,³³ verosimilmente, anche questo brano dell'*Ordinarium misse* non sarà stato scevro da infarciture del testo con tropi.³⁴ Una splendida immagine della crocifissione si staglia nel verso del foglio 153. La parte sinistra appare dominata da santa Maddalena inginocchiata che abbraccia la parte verticale della croce, mentre pare posare il capo ai piedi di Cristo. Struggente la raffigurazione della Madonna: affranta dalla passione del Figlio, pare colta da un malore e perciò sostenuta al ventre da ambo le mani di un personaggio che le sta di schiena. All'estrema destra si staglia una figura visibile solo di busto, col capo nimbo, nella quale si potrebbe individuare san Giovanni, il discepolo prediletto. La scena del Golgota, appare circondata da una cornice esuberante, ripartita in vari riquadri nei quali trovano posto scene della storia sacra tra le quali evidenti allusioni al sacramento dell'Eucarestia (es. gli ebrei che raccolgono la manna, l'ultima cena). Il foglio posto a fianco accoglie l'inizio

29. A. KING, *op.*, cit., p. 57.

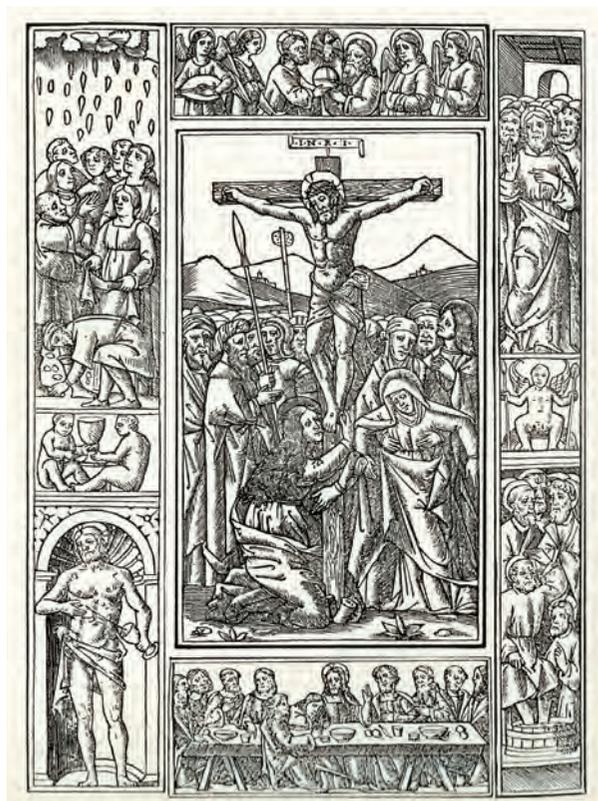
30. Anche il De Rubeis fa un riferimento alla risposta, rinvenuta su un non meglio precisato codice cividalese dell'inizio del XIV secolo, ma essa fa riferimento a un testo diverso dell'«Orate fratres»; Cfr. J. F. B. M. DE RUBEIS, *op.*, cit., p. 277.

31. Il *Missale romanum* fu provveduto nel corso dei secoli di ulteriori prefazi ma ciò esula dal nostro argomento.

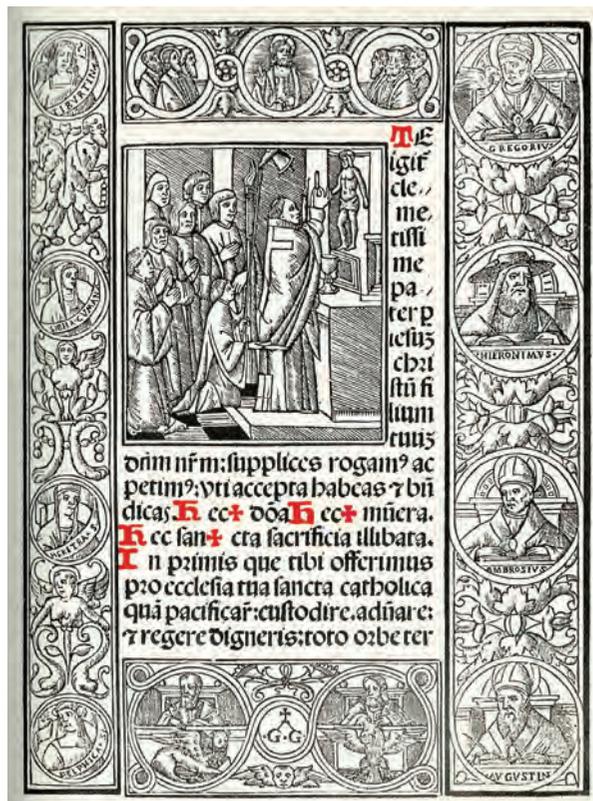
32. Giova ricordare che nel *Missale romanum* si riportano due intonazioni: una solenne ed una feriale (usata anche nelle messe dei defunti); talora nelle appendici si ritrovano dei Prefazi in un tono detto «solemnio» ma era sempre considerato *ad libitum* come sostituto del tono solenne.

33. Il testo non è riportato nel nostro messale, supponiamo perché si dava per scontato che il celebrante lo sapesse a memoria o potesse leggerlo, più comodamente, nella tabella posta in mezzo all'altare ai piedi della croce.

34. S. KOCIANČIČ, *op.*, cit., pp. 36 e ss. Qui l'A. poggia la sua opinione stante la ricorrenza di *Sanctus* tropati nei codici, specie nel cod. J della Biblioteca del Seminario Teologico di Gorizia.



La crocifissione.



Pagina di inizio del Canon Missae.

del *Canon missae* che occupa i fogli che vanno dal 154 v. al 156 r.. Anche in questo ci troviamo innanzi a una raffinata cornice. Sul lato sinistro di essa sono raffigurate delle sibille, mentre su quello destro trovano spazio le immagini di quattro santi raffigurati di mezzo busto (san Gregorio Magno, san Girolamo, sant'Ambrogio e sant'Agostino). Nella parte superiore si trova raffigurato Cristo tra gli Apostoli, mentre nella parte inferiore troviamo, ancora una volta a mezzo busto, gli evangelisti san Marco e san Luca con i rispettivi animali che tradizionalmente li simboleggiano e al centro il monogramma «G. G.» sormontato

da una crocetta, riferito allo stampatore. Desto un certo interesse l'immagine posta accanto alla prime parole del Canone. Si tratta della raffigurazione della celebrazione della messa, segnatamente al momento dell'elevazione dell'ostia. Allo stato attuale, non ci è dato di conoscere se le xilografie siano state realizzate espressamente per il *Missale aquileyensis* o siano state recuperate da altre edizioni. Se fosse vera la prima ipotesi, tale raffigurazione ci consentirebbe di trarre qualche dettaglio di natura cerimoniale. L'immagine è piuttosto particolareggiata, tanto che ci consente di individuare persino la tonsura dei capelli

del sacerdote e del ministro! Il celebrante indossa una pianeta di foggia ampia, secondo gli stilemi dell'epoca, nella parte inferiore del camice appare identificabile un «gherone», ossia un riporto quadrangolare – della stessa stoffa dei paramenti – che si soleva applicare alle estremità del camice.³⁵ Questa era una costumanza assai diffusa nell'età di mezzo che si era conservata negli usi rituali di alcuni ordini e diocesi, pertanto si potrebbe dedurre che, nel rito aquileiese, fino al suo abbandono, si era conservata tale peculiarità. Anche in questo caso la scarsa essenzialità del corpo rubricale non ci consente di cogliere

la presenza di particolari elementi caratteristici rimontabili a peculiarità aquileiesi o, per lo meno di costumanze diverse dal romano. Ad esempio non possiamo confermare, perlomeno all'epoca della vigenza del nostro messale, l'uso, da parte del celebrante, di segnarsi (dicendo «In nómine Patris ecc.») all'inizio del *Canon missae*, baciare la mensa e quindi l'immagine del Crocifisso posta nei messali all'inizio di questa parte della celebrazione dicendo le parole «Dómine exáudi oratióne meam, et clámor meus ad te véniat. Orémus.» di cui ci dà contezza il Kociančič,³⁶ perlomeno non è bastevole basarsi meramente sulla presenza della raffigurazione del Crocifisso nelle pagine poiché di utilizzo decisamente generale. Possiamo ipotizzare che le pa-

role dell'anamnesi («Unde et memores») – subito dopo la consecrazione – fossero accompagnata dal gesto del celebrante di allargare le braccia *quasi de se cruciens faciens*. Si tratta di un gesto di diffusione generale nell'Occidente in età pretridentina. Pur essendo una prassi affermatasi tardivamente (fine del XII secolo), in cui possiamo riconoscere in essa quella tendenza, caratteristica degli uomini dell'età di mezzo, alla drammatizzazione e all'allegorizzazione.³⁷ Particolarità testuali nel *Canon missae* non ve ne sono se si eccettua la formula che segue l'*Agnus Dei*. Dopo aver immerso il frammento dell'Ostia consacrata nel calice il celebrante dice: «Fiat commíxtio, et consecrátio Córporis et Sanguinis Dómini nostri Jesu Christi, accipiéntibus nobis in

vitam aetérnam. Amen.» (f. 156 v.). Il sacerdote, detta l'orazione «Dómine Jesu Christe qui dixísti» (identica al romano), dopo aver baciato l'altare, dava la pace: «Pax tecum et Ecclésiæ. Vade in pace. Habéte vínculum pacis et charitátis, ut apti sitis ad sacrosánctis mystériis Christi.» Parrebbe non trattarsi di una formulazione marcatamente aquileiese ma di un testo medievale, peraltro assai comune.³⁸ Si trova una sola orazione a preparare la comunione del celebrante («Dómine Jesu Christe») che a differenza del rito romano omette l'inciso «Fílii Dei vivi», e le parole «univér-sis malis».³⁹ L'assenza della seconda orazione «Percéptio Córporis» è attestata anche nei testimoni del 1517, il King riferisce che essa è riportata a margine dell'esemplare londi-

35. Tali particolari ornamenti del camice erano detti *parurae*, talora non erano limitati al «gherone» ma si applicavano anche ai polsi (c.d. «aurifreggi»), e anche l'amitto era oggetto di tale ornamentazione. Tracce si riscontrano ancora nel rito ambrosiano nella sua forma tradizionale, laddove l'ornamento dell'amitto è diventato il caratteristico «cappino», in Francia ebbe pressoché a sparire all'epoca della rivoluzione, conservandosi – invece – pur in maniera saltuaria nelle Spagne, talvolta lo si riscontra anche nell'ambito di riti propri degli ordini religiosi (es. domenicani). Nella penisola italiana l'uso cessò a principio dell'età moderna, nei territori germanici, per lo meno in alcuni luoghi, sopravvisse sino al XVII secolo per poi gradualmente sparire. (cfr. G. BRAUN, *I paramenti sacri*, (trad. italiana G. Alliod), Torino, Marietti, 1914, pp. 70 e ss.). Riteniamo che all'estinzione dell'uso di tali ornamentazioni abbia contribuito il ricorso ai pizzi applicati alle estremità delle maniche e al fondo del camice che hanno finito per soppiantarle.

36. S. KOCIANČIČ, *op.*, cit., p. 37; qui l'Autore riferisce che negli antichi messali spesso l'immagine risultava macchiata dai frequenti e reiterati baci. Ancora riguardo ad usi particolari nel *Canon missae*, il King riferisce che in alcuni messali manoscritti cividalesi, del 1304, 1387 e 1403, la formula romana del «Communicantes» (c.d. «Infra actionem») veniva arricchita dei nomi dei santi martiri Ermacora vescovo e Fortunato diacono (cfr. A. KING, *op.*, cit., pp. 53 e s.). L'inserimento di santi ai dittici durante l'età di mezzo non fu infrequente. (cfr. M. RIGHETTI, *op.*, cit., vol. III, p. 382). Il testo sarebbe dunque così formulato: «Communicántes, et memóriam venerántes: in prímis gloriósæ semper Vírginis Maríæ, Genitricis Dei et Dómini nostri Jesu Christi: sed et beatórum Apostolórum ac Máryrum tuórum Petri et Pauli, Andréæ, Jacóbi, Joánnis, Thomæ, Jacóbi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simónis et Thaddæi: Lini, Cleti, Cleméntis, Xysti, Cornélii, Cypriáni, Lauréntii, Chrysógoni, Joánnis et Pauli Cosmæ et Damiáni, Ermácoræ et Fortunáti: et ómnium Sanctórum tuórum; quorum méritis precibúsq; concédas, ut in ómnibus protectiónis tuæ muniámur auxilio. Per eúndem Christum Dóminum nostrum. Amen.»

37. A. KING, *op.*, cit., pp. 332 e s. Possiamo affermare che, dopo la riforma tridentina, l'uso appare generalizzato in tutti i riti occidentali eccezion fatta per quello maggioritario, ossia il romano.

38. A. KING, *op.*, cit., p. 58. Il Righetti, confermando, l'ampia diffusione della formula, ci fornisce pure la risposta ad essa: «Pax Christi et Ecclésiæ semper abúndet in córdibus nostris.» (cfr. M. RIGHETTI, *op.*, cit., vol. III, pp. 487 e s.).

39. Il testo verrebbe dunque così formulato: «Dómine Jesu Christe, qui ex voluntáte Patris, cooperánte Spíritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificásti: libera me quæso per hoc sacrosánctum Corpus et Sanguinem tuum ab ómnibus iniquitátibus meis: et fac me tuis semper obedire mandátis, et a te nunquam separári permíttas: Qui cum Deo in unitáte ejusdem Spíritus Sancti vivis et regnas, Deus, in sæcula sæculórum. Amen.»

nese da lui utilizzato,⁴⁰ pur tuttavia andrebbe considerato che le orazioni in preparazione della comunione ebbero, nel corso del Medioevo, uno sviluppo molteplice e variegato. In alcuni messali – esempio quelli dei domenicani e dei certosini – non si trova che la prima. L'orazione «Percéptio Córporis» apparirebbe di introduzione tardiva, forse un adattamento di una formula mutuata dall'ambito liturgico bizantino, utilizzata talvolta in ringraziamento della comunione.⁴¹ La formula con cui il celebrante protesta la propria indegnità, parafrasando il noto passo evangelico, appare nel *Missale aquileyensis* così espressa: «Dómine non sum dignus ut intres sub tectum meum: sed salvum me fac, et salvus ero, quoniam laus mea tu es.», in cui si potrebbe ravvisare l'ispirazione di Geremia (XVII, 14).⁴² Le formule che accompagnano la comunione del celebrante propriamente intesa, così come la purificazione appaiono uguali a quelle romane. A questo punto il sacerdote

recitava il cantico del profeta Simeone, il «Nunc dimittis» (Lc 2, 29–32).⁴³ Faceva seguito l'orazione (o orazioni) di post-communio che il *Missale aquileyensis* denomina – in modo analogo a molti sacramentari di matrice gregoriana – «Complenda». Premesso il «Dóminus vobíscum», veniva detta la formula di congedo sulla quale abbiamo già detto qualche parola riferendoci alle parti musicali inserite prima del *Canon missae*. Il sacerdote benediceva dunque i fedeli e recitava il «Pláceat», del tutto uguale al rito romano. Ci pare di escludere che ci fosse stato l'ultimo vangelo (prologo di san Giovanni, o – in certi giorni – altro testo) come avviene nella messa romana.⁴⁴ Qui abbiamo cercato, seguendo la falsariga del *Missale aquileyensis*, di descrivere – sulla scorta della documentazione a disposizione – come potesse esser celebrata una messa secondo questo rito, mostrando le differenze che intercorrevano con il rito romano che venne a soppiantare gli usi locali. Ma certo il

messale non si esaurisce nelle parti che restano costanti e compongono l'*Ordinarium missae*: il ciclo temporale, ma soprattutto quello santorale – specie per i santi «locali» – se ben osservati possono riservarci dei motivi di ampio interesse. Qui ci limitiamo a un fugace elenco di particolarità: la presenza di pericopi scritturali proprie per alcune *feriae* dell'Avvento, la presenza di una lezione che precede l'epistola in determinate circostanze come ad esempio a Natale, nella cui prima delle tre messe, «In galli cantu» è situata l'ora canonica delle lodi da cantarsi prima della «complenda», le sequenze, di una tale varietà che – riferendoci ancora al Natale – sono differenti in ciascuna delle tre messe, o ancora i riti complessi della settimana santa.⁴⁵

Proprio questa sovrabbondante presenza di sequenze, così tipiche della produzione dell'età di mezzo con la loro semplicità musicale e spiccata ritmicità, si riscontra nei messali germanici di quella lontana epoca. Ciò

40. A. KING, *op.*, cit., p. 58.

41. M. RIGHETTI, *op.*, cit., vol. III, pp. 520 e s.

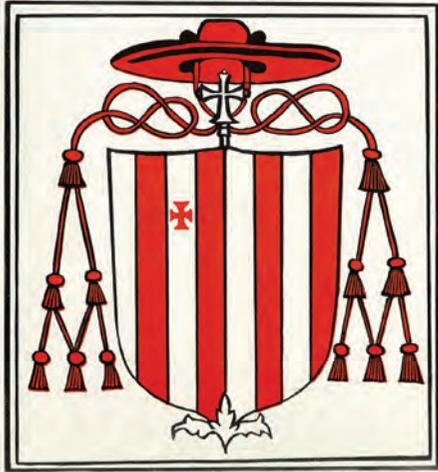
42. Riteniamo che, difformemente dal romano, la formula non fosse soggetta alla triplice ripetizione. a tale opinione siamo addivenuti confrontando il rito della comunione dell'infermo (sul quale si potrebbe, per altro, tracciare i tratti del rito della comunione dei fedeli nella messa) *secundum consuetudinem Aquilejensis Ecclesiae*, che ricorre a tale formula: cfr. *Agenda Dioecesis Sanctae Ecclesiae Aquilejensis*, Venetiis, Somaschi, 1575, pp. 37 e s.

43. Il testo non si trova nel messale, a darcene testimonianza è il visitatore De Nores nel XVI, secolo come riferito da J. F. B. M. DE RUBEIS, *op.*, cit., p. 180. Lungi dal cercare legami di parentela o di affinità, la particolare collocazione che nella messa aquileiese trova il cantico di Simeone, viene quasi ad assomigliare a una formula di congedo che il sacerdote prende dall'altare che si trova presente in alcuni riti dell'Oriente cristiano (es. siro, siro-maronita, copto) con differenti formulari.

44. S. KOCIANČIČ, *op.*, cit., p. 38 e anche DE RUBEIS, *op.*, cit., p. 279, laddove l'Autore riferisce che il celebrante, terminato il «Placeat», baciava l'altare quindi scendeva e, togliendosi i paramenti, recitava il cantico dei tre fanciulli (Dan. 3, 57–88 e 56). E ancora p. 180: la testimonianza del De Nores di cui si fa riferimento nella nota precedente.

45. G. VALE, *Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua*, Padova, Tip. del Seminario, 1907.

Missale Aquileyensis Ecclesie cū oibus requisitis: atq; figuris nupq̄ emēdatissime plustratū. Anno. 1519. Die. 15. Septēbris. Venetijs ex officina Ifraria Gregorij de Gregorij.



Frontespizio del Messale.

Georgij mar.

plūibus q̄. i. r. lec. vel trium in teruenientibus ab octā pasche vsq; ad octā p̄t̄. duo. **Alla.** dicunt p̄termisso gradua. p̄imum de festo. sc̄s de resurre. **C** Sed est sciendū q̄ si aliquod festum contigerit celebrandum anteq̄ impositum sit officium domnice in albis videlicet. Quasi modo geniti. pro secūdo. **Alla.** **H**abitus resurgēs. foli. 102. **Uel Alla.** **S**portet chrisi. **Sed ponq̄ impositum fuerit p̄dictū offm̄. tūc p̄ sc̄o dicat. Alla.** **S**urrexit pastor. folio. 105. **Et deinceps dicat vsq; ad ascē. dñi nisi aliud signet. Ab ascē. v̄o vsq; ad p̄t̄. locall. S**urrexit pastor. **dicat aliud Alla.** **A**scendit deus in iubilatione. **Uel Alla.** **A**scēdo ad patrē. **Et terminantur ad pentecosten. A p̄t̄becosten vero vsq; ut supra loco. Alla.** **A**scēdit deus in iubilatione. **Uel loco All.** **A**scēdo ad patrē. **dicat Alla.** **D**e communi. pro secūdo ut festum requirit. **Insuper notandum q̄ sequentia. A**ctime paschali. folio. 103. **dicitur in rebus duplicibus i. r. lec. nisi alia assignetur ab octaua pasche vsq; ad ascensionē ab ascensione v̄o vsq; ad octauas pentecosten dicatur de communi ut festum requirit. C** In festo sancti georgij martyris. **Intrōl.º.**



Protesisti me deus a conuētū malignantiū multitudie operantium iniquitatem alleluia. **Sp**andi deus orationē meā cuz deprecor:

a timore inimici eripe aīaz meā. **o** **E**us qui nos beati georgij martyris tui meritis et intercessione letificas: concede p̄pitiuz: ut q̄ eius beneficia poscimus: dono tue gratie consequamur. **P**er dominum. **Le**ctio Iustum deduxit dominus? fol. 261. **Alla.** **B**eatus vir q̄ t̄ met. fol. 261. **S**com. **Alla.** **D**e resurrectione ut tempus requirit vide supra. f. 10. **S** mar. VIII



In illo tpe. **L**ocata turba tehis cuz discipulis suis: dixit ei. Si quis vult me sequi: venget semetipsum: et tollat crucem suāz et sequatur me. **Q**ui enim voluerit aīam suā saluā facere perdet eam. **Q**ui autem p̄diderit aīam suā: p̄pter me et euangelium: saluā eam faciet. **Q**uid enim p̄derit homini si lu

Pagina di San Giorgio.

ci potrebbe indurre ad annoverare *tout court* il *Missale aquileyensis* al novero di quei simili coevi.⁴⁶ A prescindere da quale possa essere la classificazione, appare incontrovertibile che il messale aquileiese, di cui ricorre il cinquecentesimo anniversario dalla stampa, rappresenta una testimonianza preziosissima della *lex orandi* delle nostre genti – siano esse

di stirpe latina, slava o germanica – che in Aquileia, e nei suoi martiri, scorgono comuni radici della loro fede cristiana. Si auspica che, quella curiosità verso le antiche vestigia liturgiche delle nostre terre – una curiosità che scorrendo quasi «carsicamente» ha attraversato cinque secoli, emergendo sporadicamente ma periodicamente – abbia a sfociare in un

rinnovato e fecondo interesse che potrebbe trovare coronamento e sintesi in ricerche approfondite e pubblicazioni sui diversi aspetti caratterizzanti il *ritus aquilejensis* al momento del suo abbandono.

*A mons. Mario Cosulich
(1920–2019)*

46. G. CATTIN, *op. cit.*, pp. 125 e ss.; R. CAMILOT-OSWALD, *I formulari dei canti nel Messale aquileiese del 1579, in Il canto piano nell'era della Stampa*, a cura di G. Cattin – D. Curti – M. Gozzi, Trento, Provincia Autonoma, servizio Beni librari e archivistici, 1999, pp. 29 e ss. E ancora: R. CAMILOT-OSWALD, *Die liturgischen Musikhandschriften aus dem mittelalterlichen Patriarchat Aquileia*, in *Monumenta Monodica Medii Aevi*, Subsidia Band II, Kassel, Bärenreiter, 1997.