

The Holy Portolano

Le Portulan sacré

Scrinium Friburgense

Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz

Herausgegeben von

Michele Bacci · Hugo Oscar Bizzarri · Elisabeth Dutton
Christoph Flüeler · Eckart Conrad Lutz · Hans-Joachim Schmidt
Jean-Michel Spieser · Tiziana Suarez-Nani

Band 36

De Gruyter

The Holy Portolano

The Sacred Geography of Navigation
in the Middle Ages

Le Portulan sacré

La géographie religieuse de la navigation
au Moyen Âge

Fribourg Colloquium 2013
Colloque Fribourgeois 2013

Edited by / Edité par

Michele Bacci · Martin Rohde

De Gruyter

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates der Universität Freiburg Schweiz



ISBN 978-3-11-036418-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-036425-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038576-2

ISSN 1422-4445

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Munich/Boston

Typesetting: Mediävistisches Institut der Universität Freiburg Schweiz

Printing and binding: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

♻️ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

www.degruyter.com

Contents / Sommaire

<i>Michele Bacci (Fribourg)</i> – On the Holy Topography of Sailors: An Introduction	7
<i>Patrick Gautier Dalché (Paris)</i> – Éléments religieux dans les représentations textuelles et figurées de la Méditerranée	17
<i>Michel Balard (Paris)</i> – Le <i>peregrinagium maritimum</i> en Méditerranée (XIV ^e –XV ^e s.)	33
<i>David Jacoby (Jerusalem)</i> – Ports of Pilgrimage to the Holy Land, Eleventh-Fourteenth Century: Jaffa, Acre, Alexandria	51
<i>Nada Helou (Beyrouth)</i> – Les lieux sacrés de Beyrouth au Moyen Âge. Les deux églises de Saint-Georges	73
<i>Rafał Quirini-Popławski (Kraków)</i> – Seaside Shrines in the Late Mediaeval Black Sea Basin. Topography and Selected Historical and Art Historical Questions	95
<i>Chryssa Maltezou (Atene)</i> – I monaci dell’isola dell’Apocalisse tra preghiera, spionaggio e navigazione (XV–XVIII sec.)	121
<i>Maria Georgopoulou (Athens)</i> – The Holy Sites of Candia	133
<i>Joško Belamarić (Split)</i> – The Holy Portolano. The Sacred Geography of Navigation along the Dalmatian coast in the Middle Ages	159
<i>Mario Buhagiar (Malta)</i> – The Pauline Sacred Geography of the Maltese Islands and their Maritime Shrines	185

<i>Vinni Lucherini (Napoli)</i> – Strategie di visibilità dell’architettura sacra nella Napoli angioina: la percezione da mare e la testimonianza di Petrarca	197
<i>Valentina Ruzzin (Genova)</i> – Alcune osservazioni in merito al ritrovamento della « Bonna Parolla » genovese	221
<i>Valeria Polonio (Genova)</i> – La Liguria e la sua originalità: una variante del « Portolano sacro »	227
<i>Francesca Español (Barcelona)</i> – Le voyage d’outremer et sa dimension spirituelle. Les sanctuaires maritimes de la côte catalane	257
<i>Amadeo Serra Desfilís (Valencia)</i> – A brave new kingdom: images from the sea and in the coastal sanctuaries of Valencia (XIII–XV centuries)	283
<i>Adeline Rucquoi (Paris)</i> – Saint-Jacques de Compostelle sur les rives de la Mer Ténébreuse	307
Index	327
Illustrations	347

On the Holy Topography of Sailors: An Introduction

Michele Bacci (Fribourg)

The title of this book, which collects essays by scholars of different origins and methodology who participated in a Symposium in Fribourg on September 2–4, 2013, hints at a peculiarly Late medieval conception of the sea as a homogeneous, though ‘liminal’ space, whose borders, in the sailors’ experience, were thought to be dotted by an almost uninterrupted network of holy sites directly associated with the maritime dimension and the evocative power of coastal landscape. Concisely labelled as *peregrinagia maritima*, such holy sites did not necessarily correspond to the most famous and celebrated Christian *loca sancta*, even if the latter, such as Jerusalem, Rome and Santiago, often came to be associated with the sea and its perils. And indeed, in their visitors’ eyes, each sea shrine stood out for one distinctive characteristic: namely their being located along the sea routes in such eminent spots as heights, promontories, bays, peninsulas, small islands and rocks, natural ports and sure anchorages (Ill. 1 and legend).

Such places, even regardless of their association with chapels, churches and cult-objects, were regarded by sailors as inescapable points of reference. The Medieval navigation practices actually implied an accurate visual inspection of the coastal landscape: pilots were accustomed to recognize the expanse of sea the ship was sailing through from the peculiar shape of the outline they saw on the horizon. An accurate scrutinizing was especially important, given that it made sailors aware of the dangers and risks they could run during the crossing. Unmistakable signs provided by nature itself are recorded in seafaring manuals: for example, the Bear’s Rock by Palau, Sardinia, nowadays a major tourist attraction of the island, provided a very conspicuous eminence on the seacoast, which could not be missed by the pilot’s eye (Ill. 2).¹ Sometimes, a very efficacious danger signal was the unusual form of some obstacles, such as the rose-shaped sandbank to the

1 Lo compasso de navigare. Edizione del codice Hamilton 396 con commento linguistico e glossario, Ed. Debanne, Alessandra (Destini incrociati 5), Bruxel-

south of the Asinara Island mentioned by the 13th century ‘Compasso de navigare’.² The latter was just one of the several Late Medieval texts known as portolanos, which provided both invaluable practical instructions for seafarers and a great amount of geographical information, often combined with hints at the religious dimension of the sea.³

Yet nature had not always been so wise as to invest each coastal landscape with visually distinctive marks. Built structures could play an analogous role as points of orientation used by mariners in their manoeuvring, mostly when they entered harbours. By the way, the visual association of chapels and churches with the navigation practices of sailors contributed to lay emphasis on the religious significance traditionally attributed to the heights and promontories located next to bays and inlets. A skilled captain knew, for example, that, in order to enter the port of Brindisi, Apulia, safely, he needed localizing the church of Saint Andrew on the homonymous islet, in order to avoid a sandbank.⁴ Not unlikely, if he wanted to bring his ship into Ancona harbour, he had to ‘honour’ the rock marked by the small chapel of Saint Clement.⁵ If he wished to avoid the numerous sandbanks concealed under the waves before the wharfs of Porto Pisano, he had to move through the two towers marking the entrance while looking at the hill of Montenero to the south. Had the docking be successful, the merit should have been attributed to that height rising to heaven, whose holiness was made explicit by its being inhabited by numerous hermits, who lived close to a grotto located next to a health-bearing spring. Moreover, it is probable that the connection

les 2011, p. 94: *E per meçço a cquello porto en Sardegna è en una montagna I^a petra che à nome l’Orsa, et è semblante d’orsa.*

- 2 Lo compasso da navigare (note 1), p. 95: *De la bocca de Fornello ver meçço jorno ij millara è I^a isola che se clama Rosa, e dovete entrare da garbino. Et en quello fredo è I^a secca che semellia I^a rosa.*
- 3 Bellomo, Elena, *Sapere nautico e geografia sacra alle radici dei portolani medievali (secoli XII–XIII)*, in: *Dio, il mare e gli uomini* (Quaderni di storia religiosa 15), Verona 2008, pp. 215–241; and Patrick Gautier Dalché’s essay in this book.
- 4 Lo compasso da navigare (note 1), p. 51: *E se venite da la bocca de trammontana a Brandiçço, ben podete entrare, et guardateve da quella secca ch’è en l’isola de Sancto Andrea. E va per meçço lo fredo enter l’isola e terra ferma. E quando entrate en quello fredo de tramontana, quella secca dell’isola de Sancto Andrea è en lo capo dell’isola de meçço di.*
- 5 *Ibid.*, p. 52: *En capo de la starea si è I^o scollio, et sunno scollio è I^a chiegia che se appella Sancto Clemento. Et sopra la dicta chiegia da ponemte si à I^o scollio sopra acqua, lontano de la dicta chiegia ij prodesi. Onorate lo scollio, per atendere a lo porto, iij prodesi.*

with the port and the religious practices of sailors caused the progressive transformation of the cave into a Marian shrine, marked by the presence of a miraculous icon, in the late 14th and 15th century.⁶

The sacralisation of the coastal landscape through settlements of hermits is a frequent and very ancient phenomenon, which was well known to medieval sailors. The crews of ships sailing next to the southernmost headland of Mount Athos were the only lay people who could enjoy the sight of the steep, inaccessible cliffs dotted with the caves of solitary monks and ask for their prayers.⁷ Not unlikely, the mariners who were going through the coasts of Maresme, Catalonia, were probably the most frequent visitors to its many hermitages, including that of Sant Simó by Mataró, where the most ancient ex-voto in the shape of a ship preserved to our days was originally found.⁸ There were even impassable stacks, such as Caloiero in the neighbourhoods of Kalymnos, in the Aegean, which took its name after its only inhabitant, a holy hermit whose survival depended on the offerings left by the crews of ships in transit.⁹ Such remote locations as the Strofades, two small islets in the wide expanse of sea to the south of Zakynthos, were thought to be holy because of the admirable virtues of the holy monks living there, in a thoroughly liminal space, far from the earthly dimension of ordinary life and suspended on the Biblical border between the inferior waters of the sea and the superior waters of heaven.¹⁰ Along the southern Mediterranean coast the situation was not so much different: the Spanish traveller Ibn Battuta, in the second quarter of the 14th century,

-
- 6 Lo compasso da navigare (note 1), p. 46: *La 'ntrata de Porto Piçano è cotale: quando lo fondo pare enter ij torre, fa quella via, e serrete en porto necto de tucte le secche, e per que' medesimo ver levante è Monte Nero.* The history of this holy site is best illustrated by Gagliardi, Isabella, *Ave Maris Stella: il santuario mariano di Montenero presso Livorno*, in: *Dio, il mare e gli uomini* (note 3), pp. 185–213.
- 7 On late Medieval and early Modern visitors to Mount Athos cf. Reichert, Folker and Schenk, Gerrit J., *Athos. Reisen zum Heiligen Berg 1347–1841*, Stuttgart 2001.
- 8 See the essay by Francesca Español in this volume.
- 9 Porcacchi, Tomaso, *L'isole più famose del mondo*, Venezia 1572, p. 34.
- 10 Cf. Lo compasso de navegare (note 1), p. 55; Roberto da Sanseverino, *Viaggio alla Terra Santa*, Ed. Maruffi, Gioacchino, Bologna 1858, p. 49; Ulrich Brunner, *Pilgerfahrt [1470]*, Ed. Röhrich, Reinhold, *Die Jerusalemfahrt des Kanonikus Ulrich Brunner vom Haugstift in Würzburg*, in: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 29 (1906), pp. 1–50, esp. 22. The Strofades were associated to the *translatio* history of the body of Saint Mark in 828: cf. Urban, Lina, *Processioni e feste dogali*, Vicenza 1998, pp. 52–53.

witnesses for example that the Nile delta was inhabited by a great many hermitages inhabited by pious ascetics. A number of such holy men, and their venerated masjids, were concentrated on the shores of the coastal lake of al-Burubus to the east of Alexandria. The city of Damietta, so tells Ibn Battuta, was protected from pirate incursions by a long chain extended from a tower on the small island of al-Barzakh, at the mouth of the Dimyat branch, a distributary of the Nile. On this natural and political border was erected a mosque, attended by a great number of pious men, guided by a venerable shaykh, who spent all their time in prayers and in the recitation of the Koran.¹¹

In a number of cases the sacralisation through the presence of holy men came to be enhanced or even surrogated by the public worship for a religious image deemed to be miraculous. Something like that did happen in the abovementioned Strophades islets, with the cultic success of a 13th century icon labelled with the evocative name of Panagia Thalassomachousa, 'The Virgin fighting with the sea'. It is not clear when this image became object of public worship, yet it is clear that its veneration was connected with the many sailors who visited the monastery on the sea route between Crete and Venice in the late Middle Ages and later. Even if a number of stories explain the Virgin's epithet as connected either to its legendary voyage from Constantinople during the Iconoclastic controversies or to the sailors' use to pour the oil of its lamp into the waves in order to calm stormy weather, it seems basically to work as a metaphoric hint at the peculiar 'liminality' of the holy site housing the image, a borderline place, a threshold between the supernatural, divine dimension and the dangerous, treacherous and men-unfriendly sea space.¹²

Another case is the Panagia Kassopitra in Corfu, whose epithet is definitely toponymic and hinting at the site of Kassiopi, a small bay used since Antiquity as an anchorage by the ships waiting for the right winds before getting into the narrow and dangerous Straits separating the island from the Albanian coast. In the 14th century this place, encircled by a mountain ring covered with forests, was hardly accessible by land: there laid only the ruins of a deserted ancient town, which was supposed to have been destroyed by a dragon, and the only inhabitants were two hermits who took care of

11 The Travels of Ibn Battūta, Ed. Gibb, Hamilton A. R., New Delhi 1999, vol. I, p. 37.

12 Acheimastou-Potamianou, Myrtali, entry n° 77, in: Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art, exhibition catalogue (Athens, Benaki Museum, 20 October 2000–20 January 2001), Ed. Vassilaki, Maria, Athína/Milano 2000, pp. 472–473.

a small chapel – perhaps the remnants of the side apse of an early Christian church – housing an icon of the Virgin Mary which was said to be continuously illuminated by a lamp, even if the latter was supplied with oil only once a year. The sailors mooring thereby became used to honour it: they regularly tore off pieces of bark from a nearby fig-tree and dipped them into the lamp's oil, because it was rumoured that the liquid constituted a wonderful remedy against the dangers of both fever and stormy weather. The frequent visits of sailors caused the transformation of the structure into a shrine church, which happened to enjoy such a wide reputation among seafarers, that the famous Turkish pirate Hayreddin Barbarossa Pasha, in the mid-16th century, felt the need to organize an expedition in order to knock it down. And indeed this did not prevent the Venetian admiral Francesco Suriano, in 1590, to build it again in elegant Western forms, regardless of its being associated with the Greek rite (Ill. 3).¹³

As such examples point out, mariners tended to attribute holiness to those elements of landscape that announced difficult manoeuvres or special risks during the navigation. Promontories, which ought to be doubled with skilled manoeuvring, were especially invested with such functions: because of the danger they announced, they were regularly known under an encouraging dedication to holy figures and were most often marked by religious structures. Toponymy bears witness to this process: the most important capes, located at the passage from an expanse of sea to another, are dedicated to saints, as with Capo San Vito and Capo Santa Croce in Sicily, Capo Santa Maria di Leuca in Apulia, Capo Sant'Angelo (the Italian name of Cape Maleas, in the southernmost edge of the Peloponnesus), or Akrotiri Apostolos Andreas on the north-eastern end of the Karpasia peninsula, Cyprus. In each of such places the dedication apparently predates the development of a specific cult-phenomenon and it would be tempting, yet misleading, to trace their origins even back to pre-Christian times: one could be led to think that Apostolos Andreas, for example, simply took the place of the ancient Greek temple of Aphrodite Akrea, located in the same area, yet not

13 Bacci, Michele, *Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo Medioevo e prima età moderna*, in: *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance. Papers from a conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana, Rome 31 May–2nd June 2003*, Eds. Thunø, Erik, and Wolf, Gerhard, Roma 2004, pp. 223–248, esp. 233–236.

on the same spot, were we not aware that the cult for the Christian shrine did not develop before the 15th century.¹⁴

As a matter of fact, maritime shrines are a basically Late Medieval phenomenon, associated with the increase in sea exchanges during the 14th and 15th centuries. The emergence of a 'locative' form of worship on Cape Apostolos Andreas was directly associated with the practical circumstances of navigation in that area: it marked the passage from the very stormy and dangerous gulf of Antalya into the much safer Levantine sea. The presence of a spring on the site was surely not unknown to sailors, who could make a stop there to take on water. Those who doubled Cape Greco, in the south coast, knew that another source was available not far from the shore of what is now Agia Napa: and it is clearly not coincidental that a venerated shrine, located next to the cave housing the spring and associated once again with a miraculous icon of the Virgin Mary, came to be erected there probably already in the 14th century (Ill. 4). The interior setting of the shrine was made to suit the religious needs of its culturally composite visitors: the devotees paid homage to the spring, in the innermost of the cave, then worshipped the icon and finally, if they wished, heard the Byzantine-rite mass in the naos. The Latins, on their turn, had a reserved space to the north of the Greek bema, where they were probably allowed to perform their rites and devotions.¹⁵

Important shrines were obviously associated to the main ports. For those who survived the crossing of Antalya gulf it proved to be much more important to go on pilgrimage to Our Lady of the Cave in Famagusta, than to Apostolos Andreas or Agia Napa. According to a number of 14th century pilgrims, the pious visit to the 'Madonna della Cava' church was the first

14 On the site and its church see Enlart, Camille, *Gothic Art and the Renaissance in Cyprus*, transl. and ed. by Hunt, David, London 1987, pp. 309–313; Jeffery, George, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Nicosia 1918, pp. 256–257; Gunnis, Rupert, *Historic Cyprus. A Guide to Its Towns & Villages, Monasteries & Castles*, Nicosia 1936, pp. 168–170; Luke, Harry, *Cyprus. A Portrait and an Appreciation*, London 1957, pp. 137–141; Kokkinof-tas, Kostas, *Η Μονή του Αποστόλου Ανδρέα*, Nicosia 2009; Langdale, Allan, *In a Contested Realm. An Illustrated Guide to the Archaeology and Historical Architecture of Northern Cyprus*, Kilkerran 2012, pp. 182–183.

15 Cf. Bacci, Michele, 'Mixed' Shrines in the Late Byzantine Period, in: *Archaeologia Abrahamica. Studies in Archaeology and Artistic Tradition of Judaism, Christianity and Islam*, Ed. Beljaev, Leonid A., Moscow 2009, pp. 433–444, esp. 443–444.

act of all those disembarking in town.¹⁶ Voyagers did not really care about the majestic cathedral of Saint Nicholas or of any of the numerous churches within the town walls: they were determinate to go outside and to make a long walk under the Mediterranean sun to reach a small underground chapel, known in Greek as the Panagia Chrysoseptiotissa and in the present-day under the Turkish name of Ulu Camii (Ill. 5). With the help of local guides I was able, some years ago, to visit this unusual place: it consists of an underground room covered with a dome, now concealed within the basement of the bell-tower, yet of considerable dimensions, as one can appreciate from the inside (Ill. 6). One has to go down thirty-three steps to reach a sort of vestibule, where devotees could leave their ex-votos and look at the officiating priests through an opening of the wall (Ill. 7). It was possible there to approach priests of both Greek and Latin rite, make an offer and ask them to perform a mass in thanksgiving for the successful crossing of the Antalya gulf. Traces of this cultic coexistence are still detectable on the east wall of

16 James of Verona, *Liber peregrinationis* [1335], Ed. Monneret de Villard, Ugo, Roma 1950, p. 17: *Et in die sequenti sive prima Iulii omnes mercatores et peregrini et naute et marinarii ivimus ad ecclesiam Sancte Marie de la Cava, que est extra civitatem Famagoste, quantum potest iacere arcus bis, et ibi missam devotissime celebravi et unum magnum cereum seu duplerium optulimus Virgini gloriose, que nos a tantis periculis liberavit, quia dum essemus in mari fecimus votum. Illa ecclesia est devotissima sepius visitanda et est in una caverna et descenditur ad ipsam per gradus XXXVI et est bene luminosa et ornata et picta, parve tamen quantitatis: omnes enim de mari venientes statim ad eam accedunt. Ibi sunt tres capellani qui assidue ibi stant qui cotidie celebrant propter concursum populi: nam in mari, quando cantatur de sero Salve Regina a nautis, semper unus clamando invocat auxilium primo sancte crucis de monte Calvarie, postea auxilium Beate Marie Virginis de la Cava et omnes respondent per multos annos Deus exaudiat in illa ecclesia;* cfr. the almost literal German translation by Jakob von Bern, *Pilgerfahrt* [1346–1347], Ed. Röhrich, Reinhold, and Meisner, Heinrich, *Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande*, Berlin 1880, pp. 45–64 (50). The church is also mentioned as visited by both Latins and Greeks by Nicola de' Martoni, *Liber peregrinationis ad loca sancta* [1394–1395], Ed. Le Grand, Louis, *Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394–1395)*, in: *Revue de l'Orient latin* 3 (1895), pp. 566–669, esp. 631. Cf. Jeffery, *A Description* (note 14), p. 225; Gunnis, *Historic Cyprus* (note 14), pp. 454–455; Pavlidis, *Andros Αμμόχωστος, δ. Μνημεία και αξιοθέατα*, in: *Μεγάλη Κυπριακή Εγκυκλοπαίδεια*, Nicosia 1984, vol. II, pp. 104–106, esp. 105; Bacci, *Portolano sacro* (note 13), pp. 230–231; Papageorgiou, Athanasios, *Η χριστιανική τέχνη στο κατεχόμενο από τον τουρκικό στρατό τμήμα της Κύπρου*, Nicosia 2010, pp. 57–58.

the space: a kind of Byzantine bema, with diminutive apse and prothesis, stands next to a Latin altar, included in a Flamboyant-arched wall chapel (Ill. 8).¹⁷

Admittedly, such places are often in a very bad state of preservation and sometimes even their exact location is unclear. Yet they stand out for their distinctive status of maritime shrines, suiting the different religious needs of their international and transconfessional visitors, and for another aspect, which proves to be even more intriguing. Their association with maritime sea routes contributed namely to decontextualize them from their regional dimension and to include them into a much wider topographical network, suiting the religious experience of sea voyagers. This topography is the one described in the 'Sante parole' (also known as 'Bonna parola'), a litany which was read by the ship crew before sailing and during the most critical moments of their voyage: namely, as the version included in a Florence manuscript witnesses, when the ship happened to stand offshore and off course, whereas a second version of the same text, recently discovered by Valentina Ruzzin in the State Archives of Genoa, makes clear that the crew was also accustomed to perform this same prayer before sailing.¹⁸

What is most striking in this prayer is that, even if God and his saints are quickly mentioned at its very beginning, the bulk of the text does not invoke people, yet rather a number of distinctive holy sites. To the best of my knowledge, this is the only case of a devotional exercise in which the addressees are not saints, yet the shrines where the latter were being worshipped. The invocation materialized the sailors' hope that a familiar stretch of coast with its distinctive marks may appear on the horizon and enable the ship to navigate safely to its final goal. In this respect, it is no coincidence that the holy sites were listed according to a geographical sequence, starting with Alexandria of Egypt and following the coastal lines of the Levant, the Aegean, the Black Sea, the Ionian, the Adriatic, the Tyrrhenian, the Western Mediterranean and going further into the Atlantic Ocean up to the shores of England and the Netherlands. They shaped a topographic network that

17 Further in details in Bacci, 'Mixed' Shrines (note 15), pp. 441–442.

18 I have commented this curious text – first published by Ive, Antonio, *Le 'Sante Parole' tratte da un codice fiorentino del sec. XV*, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 34 (1910), pp. 315–330 – in my *Portolano sacro* (note 13), pp. 242–248. The litany is to be dated between 1389 (year of the Venetian conquest of Sazan) and before 1475 (year of the Turkish conquest of Caffa). The Genoese version has been published and commented by Valentina Ruzzin, *La Bonna Parolla. Il portolano sacro genovese*, in: *Atti della Società ligure di storia patria*, n.s. 53/2 (2013), pp. 21–59. See also her article in this volume.

was unlike any other in that it did not correspond to one 'Holy Land', to a region deemed to be holy because of its memorial connection with fundamental persons or events of Christian history, yet to the natural, earthly borders of the threatening and indomitable sea world, where only sailors dared venture. Far from being static and homogeneous, this geographic space was largely determined by the dynamic connections within the wide network of ports and anchorages where ships used to call at. It corresponds largely to the Mediterranean, but the very fact that it includes a number of sites along the Atlantic route will prevent us from interpreting it as a specific Mediterranean phenomenon.

As we have pointed out, sailors adopted a global perspective and recommended themselves to all of the sea shrines known to them either when they had to begin a new voyage or when they did no longer know where they were. This practice can be interpreted as just the final outcome of their habit to invoke sites, instead of saints, when passing through especially dangerous sea traits. In some special situations sailors agreed that appealing to the site-bound power of the nearest shrine was more efficacious than supplicating any of the specific holy patrons of mariners (such as St. Nicholas of Myra, St. Erasmus of Formia, St. Phokas of Sinope or the Virgin Mary): physical, rather than spiritual, proximity proved then to be especially helpful. An interesting example of this attitude is encountered in the travelogue of Duke Alexander of Palatinat (1495), where the crossing of the strait of Butrint, was described in these terms:

On Monday, July 20th, we sailed during day and night with a very weak wind. As our captain realized that we could not benefit from any useful wind, he strongly encouraged all pilgrims, sailors and others to supplicate Our Lady of Kassiopi to provide us with wind. Kassiopi is a church, located about 15 miles from Corfu, where our Lady works miracles. As soon as this happened, a moderately strong wind came to us and lasted from Midday to Midnight.¹⁹

Sailors pronounced their prayers to the Kassopitra Virgin while looking at her shrine on the Corfiote coast just before entering the dangerous strait, dotted with rocks and overrun by Albanian pirates. In this way, the established a direct visual relation to the miraculous icon which, by virtue of its physical proximity, assisted ships during their delicate manoeuvres. It was this essentially visual relationship that crews aimed at re-establishing by

19 Karbach, Jürgen, *Die Reise Herzog Alexanders von Pfalz-Zweibrücken und Graf Johann Ludwigs von Nassau-Saarbrücken ins Heilige Land, 1495–1496, nach dem Bericht des Johann Meisenheimer*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend* 45 (1997), pp. 11–118, esp. 54.

performing the 'Sante Parole' when their boats happened to navigate off course.

In this book we have made efforts to reconstruct the odd, yet extremely fascinating holy geography of the sea and to understand the ways in which it was perceived and experienced. Patrick Gautier Dalché's and Michel Balard's essays are conceived as preliminary studies introducing readers to the religious dimension of maritime cartography and navigation practice. Then the index of this book corresponds largely to a list of the major anchorages mentioned in the 'Sante Parole', including the Near Eastern ports of Alexandria and Jaffa (David Jacoby), Beirut (Nada Hérou), Candia (Maria Georgopoulou), Patmos (Chrysa Maltezou), the Dalmatian coast (Joško Belamarić), the Maltese Archipelago (Mario Buhagiar), Naples (Vinni Lucherini), Genoa (Valeria Polonio and Valentina Ruzzin), Catalonia (Francesca Español), and Valencia (Amadeo Serra Desfilís). The Atlantic coasts are basically represented by Adeline Rucquoi's essay, which unveils the maritime side of pilgrimage to Santiago de Compostela, usually neglected by scholarship.

This collection of essays should therefore be perceived as an invitation to embark on a very peculiar voyage in book-form, which aims at opening new interdisciplinary perspectives on an important aspect of late medieval devotion, on the cross-cultural interactions mediated by the sea and on the specific role played by holy sites and locative forms of worship compared with other manifestations of 'Christian materiality'. Last but not least, it provides a maritime clue to our understanding of the complex dynamics underlying the human tendency to invest material objects and portions of landscape with supernatural, meta-human, and divine qualities.

Éléments religieux dans les représentations textuelles et figurées de la Méditerranée

Patrick Gautier Dalché (Paris)

Commençons par des documents qui, en apparence, n'ont rien à voir avec les outils de la navigation, qu'il s'agisse du portulan ou de la carte marine. Dans un commentaire monastique de la séquence < Ave, maris stella >, datant de la seconde moitié du XIII^e siècle, la comparaison d'origine patristique entre les périls de la mer et les dangers auxquels le monde soumet le chrétien est longuement filée. L'étoile polaire est appelée *maris stella* ; ceux qui sont en mer se règlent sur elle. C'est l'étoile de plus grande hauteur ; elle est immobile et elle communique sa lumière à tous. Ces trois caractères s'appliquent à la Vierge, la plus élevée par ses mérites, qui n'est pas tombée dans le péché et qui transmet sa grâce à tous.¹ L'auteur anonyme s'est inspiré d'un commentaire antérieur composé vers 1210 par Césaire de Heisterbach qui précise que l'étoile porte ce nom parce que les marins la considèrent fréquemment et dirigent leur navire en conséquence.²

Nous aurions tort de prendre ces remarques pour le propre de théologiens sans connaissance des choses de la mer. Depuis l'Antiquité, la mer a presque toujours été considérée comme un milieu dangereux.³ Les brusques et terribles tempêtes de la Méditerranée, expérimentées surtout lors des voyages de retour depuis le Levant, justifient que les cultures antique et médiévale aient développé des représentations terrifiantes de l'élément

-
- 1 Anonyme de Bonn, Commentaire sur la séquence Ave, praeclara maris stella, éd. par Huygens, Robert B. C., Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum X–XIII in unum collecti (Corpus christianorum, Continuatio Mediaevalis CLXXII), Turnhout 2000, pp. 443–445.
 - 2 Césaire de Heisterbach, Commentaire sur la séquence Ave, praeclara maris stella, éd. ibid., p. 425.
 - 3 Gautier Dalché, Patrick, Comment penser l'Océan? Modes de connaissance des < fines orbis terrarum > du Nord-Ouest (de l'Antiquité au XIII^e siècle), dans : L'Europe et l'océan au Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la navigation, Nantes 1988, pp. 217–233 ; reproduit dans id., L'espace géographique au Moyen Âge (Micrologus Library 57), Firenze 2013, pp. 203–226.

liquide et élaboré des procédures mentales destinées à se mesurer à ses dangers.⁴ On comprend par là que la figure de la Vierge soit présente dans la pratique quotidienne de la navigation, et il n'est pas étonnant qu'un portulan du XV^e siècle, parmi d'autres, commence par une invocation à la Vierge : *Ave Maria. Incipit compassus totius staree marine [...]*.⁵

Il est particulièrement bienvenu que ce colloque donne à réfléchir sur la présence et le rôle d'éléments religieux dans les portulans et les cartes marines du Moyen Âge supposés exclusivement intéressés à la « réalité ». Je commencerai par présenter des données concrètes sur la présence et le rôle des édifices ecclésiastiques dans les recueils d'instructions nautiques que l'on appelle au Moyen Âge portulans. Puis je montrerai que les cartes dites marines (que l'on appelle communément à tort « cartes portulans »), divisées en plusieurs feuilles dans des atlas ou occupant toute la surface d'une entière peau de parchemin, comportent nombre d'objets géographiques de nature religieuse dont certains ont moins à voir avec les littoraux qu'avec l'intérieur des terres. Enfin, je tenterai d'approcher les réactions des marins et des terriens qu'ils transportent face aux dangers de la navigation sur lesquels les commentaires à l'« *Ave maris stella* » et bien d'autres textes insistent si fortement.

I. Les églises comme amers et comme points d'ancrage de l'expérience du sacré

Dans une première série de remarques sur les fonctions des édifices religieux, je regrouperai des textes de genre différent, les portulans et les récits de pèlerinages. Les premiers sont des outils objectifs faits pour aider la navigation, les seconds des récits fondés sur des expériences singulières. Mais comme les pèlerins prenaient la route maritime pour se rendre en Terre sainte, on observe dans leurs narrations des échos en grand nombre de ce qu'ils avaient

4 Deluz, Christiane, *Pèlerins et voyageurs face à la mer*, dans : *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e–XVIII^e siècles)*, éd. par Dubois, Henri, Hocquet, Jean-Claude et Vauchez, André, t. II : *Marins, navires et affaires*, Paris 1987, pp. 277–288.

5 Bergamo, Biblioteca civica A. Mai, MA 312, f. 23r ; Agrimi, Jole, *Tecnica e scienza nella cultura medievale*, Firenze 1976, p. 12.

appris des marins lors de leur séjour à bord : procédures et circonstances de la navigation, topographie des côtes, distances et directions entre les lieux.

On a conservé un assez grand nombre de portulans médiévaux, dont beaucoup sont inédits. C'est sans doute à l'occasion des premières croisades maritimes que les données de ce genre ont été mises sous forme écrite ; du moins c'est à cette époque que nous le voyons apparaître. Une compilation géographique élaborée à Pise à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle, le « Liber de existencia riveriarum et forma maris nostri Mediterranei », utilise un ou plusieurs portulans.⁶ Les récits des chroniqueurs des expéditions septentrionales participant à la troisième et à la cinquième croisade sont remplis de précisions sur les routes maritimes et de données topographiques suivant le cours des rivages.⁷ Quant au premier portulan connu comme tel, le « compasso de navegare », il est conservé dans un manuscrit datant de 1296. Il fut sans doute rédigé vers le milieu du XIII^e siècle.⁸ On a montré récemment qu'un portulan conservé dans un manuscrit du XV^e siècle dérive d'un modèle compilé dans la première moitié du XIII^e siècle.⁹

La présence religieuse se constate d'abord, évidemment, dans la toponymie : nombre de caps, d'îles et d'établissements humains portent le nom d'un saint, souvent associé à la présence d'une église, par exemple le port de San Giorgio dans une île des Cyclades proche de Milo : « Enna facca de la dicta isola da tramontana, çoè a dire a lo capo da levante, a uno porto e bono,

6 Gautier Dalché, Patrick, Carte marine et portulan au XII^e siècle. Le « Liber de existencia riveriarum et forma maris nostri Mediterranei » (Pise, circa 1200) (Collection de l'École française de Rome 203), Roma 1995. On peut lire dans cet ouvrage : « Le Liber est-il un portulan ? Il faut évidemment répondre par la négative, mais avec ce correctif : la description des côtes de la Méditerranée a été composée avec l'aide non seulement de la carte, mais aussi de guides de navigation » (p. 80). Contrairement donc à ce qui est avancé par David Jacoby, ce texte n'a pas été considéré comme « the earliest among the extant medieval portolans » et l'on ne peut soutenir que j'ai manqué « to emphasize the impractical nature of the *Liber* » (An unpublished medieval portolan of the Mediterranean in Minneapolis, dans : Shipping, trade and crusade in the Mediterranean. Studies in honour of John Pryor, éd. par Gertwagen, Ruthy et Jeffreys, Elizabeth, Farnham 2012, pp. 65–83, voir 65 sq.).

7 Gautier Dalché (note 6), pp. 44–52 et 183–203.

8 Lo Compasso de navegare. Edizione del codice Hamilton 396 con commento linguistico e glossario (Destini incrociati 5), éd. par Debanne, Alessandra, Bruxelles 2011, p. 65 ; cette édition remplace celle de Motzo, Bacchisio R., Il Compasso da navigare, opera italiana della metà del secolo XIII (Annali della Facoltà di lettere e filosofia della Università di Cagliari VIII), Cagliari 1947.

9 Jacoby (note 6).

che a nome Sancto Georço. En lo qualle porto a una chiegia che a nome Sancto Georço. ». Les portulans ont pour objet principal la description de l'approche des ports, car c'est là que les dangers dus à la présence de hauts-fonds et d'écueils sont les plus menaçants.¹⁰ Cette description porte le nom de « *conoscenza* », que l'on peut traduire « point d'orientation sur la côte ». ¹¹ Le rôle éminent des églises pour le repérage d'un atterrissage est souligné par l'incipit d'un portulan vénitien du XV^e siècle : « Questo siè un portollan de la rivyera de Puya, zoè da Bestre inchina cavo d'Otranto, el cognoser di ditti luogi e chanpanyele e terre e challe ». ¹² Les églises et les campaniles, particulièrement élevés, sont parfois utilisés comme points de référence pour conduire le navire lors d'un atterrissage particulièrement délicat : ¹³ pour aborder à Acre, « Se venite a lo dicto porto, va lontano a la città, çoè a ssavere a la maçone de lo templo et a la chiegia de Sancto Andrea iiii prodesi per la secca che edè sopra Sancto Andrea ». ¹⁴ Ou encore pour aborder à Ancone : « En capo de la starea si è uno scollio, et sunno scollio è una chiegia che se appella Sancto Clemento. Et sopra la dicta chiegia da ponemte si à uno scollio sopra acqua, lontano de la dicta chiegia ii prodesi ». ¹⁵

Une autre fonction concerne le stationnement des navires : les églises situées dans des ports peuvent servir à identifier un mouillage sûr. Ainsi, la plus grande des îles Strophades « è bom porto da ver lo greco, et à en quello

10 Ce qui est bien marqué par l'explicit d'une section du « *Compasso* » : « Explicit liber portuum totius mari in quo potest navigari [...] », éd. Debanne (note 8), p. 125.

11 Ibid., p. 257.

12 Pietro di Versi, *Raxion de' marineri. Taccuino nautico del XV secolo* (Fonti per la storia di Venezia, sez. V. Fondi vari), éd. par Conterio, Annalisa, Venezia 1991, p. 61. L'attribution à Pietro di Versi a depuis été révisée. Il ne s'agit que du responsable de la copie dans le ms. de la Marciana, ital., cl. IV, 170 (=5379), l'original étant dû à Michel de Rhodes, voir Rossi, Franco, *Michael of Rhodes and his manuscript*, dans : *The Book of Michael of Rhodes. A fifteenth-century maritime manuscript*, éd. par Long, Pamela O., McGee, David et Stahl, Alan M., t. III, Cambridge, MA/London 2009, pp. 107–109.

13 Terroso Asole, Angela, *Il portolano di Grazia Pauli. Opera italiana del secolo XIV trascritta a cura di Bacchisio R. Motzo, Cagliari 1987, p. XXXIV.*

14 *Compasso de navigare*, éd. Debanne (note 8), p. 75.

15 Ibid., p. 52. « *Prodeso* » signifie cable d'amarrage et par extension sa longueur depuis la proue du navire, environ une centaine de mètres (ibid., p. 278). On trouvera d'autres exemples de même nature aux pages 45 : cap de Monte (Punta Chiappa, Ligurie), 53 : Venise : « che à campanili sì como granne torre », 75 : cap Carmelà, 94 : île San Stefano, Sardaigne, 97 : San Pietro, Sardaigne, 113 : Port Soudas, Grèce.

loco una chiegia et encontra de quella chiegia à parago entorno iii prodesi ». ¹⁶ La plupart des portulans conservés sont probablement des œuvres composites où des rapports partiels sur des littoraux différents, issus de l'expérience des pilotes, ont été rassemblés à des fins d'information générale, non nécessairement par des personnages qui naviguaient. Cela peut expliquer que les références aux églises y soient au total assez rares. Mais il existe un portulan partiel où le rôle des points de repère ecclésiastiques est fondamental. Dans le recueil du Vénitien Michel de Rhodes, une section expose les directions à prendre pour entrer dans le port de Venise et les lieux de mouillage : « Questo sarà l'amaistramento de ssaver del nostro porto da Venyexia, zoè a la foxia e li segnalli de quello ». L'outil essentiel est la direction dans laquelle les églises sont aperçues par rapport aux châteaux avant et arrière d'un navire, ainsi : « Et quand San Nicolò della Cavanna sera au milieu des deux cabines, tu seras sur la grande sèche. Et quand San Nicolò sera à la cabine du ponant, tu seras dans le chenal, alors tu peux aller entre ponant et nord-ouest [...] ». ¹⁷

Dans les portulans, les églises, grâce à leurs tours élevées, constituent donc un élément important dans le repérage exact des lieux. Dans les récits de pèlerinage elles ont évidemment une fonction différente. Le sacré est rencontré et expérimenté par les pèlerins en tous lieux au cours de leur voyage maritime, en tant qu'anticipation du but, les Lieux saints. La visite des églises, lors des escales, donne souvent au parcours une allure de tourisme sacré. Quelques voyages du XV^e siècle, parmi bien d'autres, illustrent cette tendance : le « Voyage d'Oultremer en Jhérusalem » du seigneur gascon Nompars de Caumont, en 1418–1420, l'« Itinerarium Terrae sanctae » du brugeois Anselme Adorno, d'origine génoise, en 1470–1471, et le voyage de Jean de Tournai, marchand de Valenciennes, en 1488–1489. Ce dernier relève que *quand on peult percepvoir quelque lieu ou il y ait pelerinaige, comme on dirait à saint Druon, à l'église Nostre Dame de Hal, à saint Blaise, ou à Nostre Dame au Bois, et ainssy des aultres le perron [patron] de ladicté gallee s'en vient d'emprés le mast d'icelle, et ciffle d'ung cifflet comme pour*

16 *Compasso de navegare*, éd. Debanne (note 8), pp. 55 sq. Autres exemples aux p. 75 : cap Carmel, 101 : Calvi, 116 : San Giorgio, dans l'île de Milo.

17 *E quando sarà S. Nichollò da la Chavana sarà al mezo dei do chaxony sarai al gran ssecho. E quando S. Nichollò sarà al chaxon de ponente sarai dentro da la foxia, alora ti può andar intro ponente e maistro [...]*, Conterio (note 12), pp. 57–58. On a dénié toute validité nautique à ces indications, jugées sans aucune utilité pratique; Falchetta, Piero, *The portolan of Michael of Rhodes*, dans : *The Book of Michael of Rhodes*, t. III, p. 199 ; la démonstration de cette opinion n'est pas faite.

*tendre aux alleez en après par III fois, les galliotz et les clarons jectent un fort grand cri, et par après les clarons jouent une chansonnette, et les pelrins dient quelque oraison à leur devotion, et ainssy est la coustume de la mer.*¹⁸

Dans leurs visites, on distingue trois niveaux d'expérience directe du sacré. D'une part les lieux visités sont marqués par le souvenir tangible des événements du Nouveau Testament, au prix d'erreurs largement partagées. Près de Rhodes, Nomparr et Anselme visitent une église située sur une haute montagne où saint Paul feysoie les épistoles [aux Colossiens].¹⁹ Adorno situe près de Corinthe la ville de Galatha aux habitants de laquelle saint Paul s'adressa souvent.²⁰ Sur un îlot proche de l'île de Simi, que l'on appelle les Écueils de saint Paul, celui-ci fit construire une église.²¹ Selon Adorno, c'est au voisinage de la Corse que l'apôtre fit naufrage.²² A Patmos où saint Jean écrivit l'Apocalypse, les habitants ne craignent pas les Turcs qui, grâce à la vertu de l'apôtre, ne quittent jamais les lieux sans être blessés.²³ C'est près de Syracuse que Nomparr de Caumont visite quant à lui *la église où saint Jehan évangéliste escript ung livre [...] En laquelle chapelle est le pilier où fut flagellé ledit saint Jehan [...] et sont .vi. autels en leditte chapelle où ledit saint Jehan chantoit messe [...]*.²⁴

Certains lieux sont d'autre part consacrés par des événements miraculeux. Le golfe de Satalie, le long de la côte pamphylienne (aujourd'hui golfe

18 Valenciennes, Bibliothèque municipale, 493, f. 104r-v. Une édition de ce texte par Béatrice Dansette et Marie-Adélaïde Nielsen doit paraître prochainement dans la collection Sources d'histoire médiévales publiées par l'Institut et recherche et d'histoire des textes.

19 Seigneur de Caumont, Voyage d'outremer en Jhérusalem, éd. par de La Grange, É., Paris 1858 (reprod. Genève 1975), p. 82 ; une édition plus récente n'apportant aucun changement au texte connu par un seul manuscrit, le texte sera cité dans l'édition de La Grange (Noble, Peter S., Le voyatge d'outremer en Jherusalem de Nomparr, seigneur de Caumont [Medium Aevum monographs, new series VII], Oxford 1975) ; Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre sainte (1470-1471) (Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de recherche et d'histoire des textes), éd. par Heers, Jacques et de Groer, Georgette, Paris 1978, p. 36. La raison de l'erreur est que, selon les auteurs, Rhodes s'appelait autrefois Colos ou Colcos, d'où son nom de « Collocensis insula ».

20 Adorno (note 19), p. 156.

21 Caumont (note 19), p. 84 ; Adorno (note 19), p. 371.

22 Ibid., p. 57 ; il ajoute qu'il fut mordu par un serpent qui ne lui fit aucun mal ; les descendants de son hôte ont depuis le pouvoir de guérir les morsures de serpent (p. 58).

23 Adorno (note 19), p. 372.

24 Caumont (note 19), p. 39.

d'Antalya) est un endroit de l'Égée particulièrement dangereux, *détesté par les marins* (Adorno), qui a donné lieu à une légende assez répandue au Moyen Âge.²⁵ Pour les pèlerins, il est devenu moins redoutable depuis que sainte Hélène le pacifia en y jetant un clou de la vraie croix.²⁶ Lors de son voyage de retour, entre Syracuse et la Sardaigne, le navire de Nompars de Caumont est pris dans une *fourturne en le mer si grant que c'estoit merveille*, l'obscurité de la nuit empêchant de rien voir, jusqu'à ce *Nostre Seigneur nous envoya ung glorieux saint que voullontiers lez mariniers invoquent, lequel s'appelle monseigneur saint Helm* et qui apparaît sous forme de feu au sommet des mâts.²⁷ La dernière strate, sur laquelle je ne m'étendrai pas, est la visite des reliques que les pèlerins décrivent minutieusement. Il transparaît de ces quelques exemples, qui pourraient être multipliés, que les marins et les pèlerins, exposés aux mêmes dangers et ressentant les mêmes émotions face aux lieux qu'ils apercevaient ou qu'ils visitaient, partageaient des expériences identiques du sacré incarné dans la topographie littorale.

II. Les éléments religieux sur les cartes marines

Les cartes marines proposent des éléments religieux de nature différente. Elles se présentent sous deux formes : soit l'ensemble de la Méditerranée et des côtes atlantiques est figuré sur une seule peau de parchemin ; soit l'ensemble des côtes est dessiné en plusieurs feuilles (collées ou non sur des ais de bois), formant ainsi un atlas. Certains de ces atlas sont des objets luxueusement décorés de représentations de nature religieuse, les premiers exemplaires étant ceux faits par le cartographe génois actif à Venise Pietro Vesconte, au début du XIV^e siècle. L'un d'eux, conservé à la bibliothèque de Lyon, comporte aux coins de chaque double feuille des images de saints : les symboles des évangélistes sont disposés autour du calendrier qui ouvre le volume ; saint Jean Baptiste, saint Antoine et saint Julien autour de la mer Noire, saint Georges et saint François autour de la Méditerranée orientale, etc.

Après ces trois premières doubles feuilles on observe des associations d'autant plus significatives que les personnages saints ont en général le visage

25 Voir Harf-Lancner, Laurence et Polino, Marie-Noëlle, *Le gouffre de Satalie : survivance médiévales du mythe de Méduse*, dans : *Le Moyen Âge* 94 (1988), pp. 73-101.

26 Caumont (note 19), p. 81 ; Adorno propose d'autres reliques (note 19), pp. 356 sq.

27 Caumont (note 19), pp. 100 sq.

tourné vers l'espace cartographié. L'Italie est encadrée par saint Pierre, saint Paul, saint André et un anonyme. Sur la double feuille représentant l'espace entre le canal d'Otrante et Tarragone, on trouve sainte Claire d'Assise, patronne des côtes (avec un saint que je n'identifie pas). Saint Laurent de Rome occupe avec saint Dominique et saint Christophe, patron des voyageurs, la double feuille de la Méditerranée centrale. Saint Georges, dont le combat avec le dragon est réputé avoir eu lieu près de Beyrouth et saint François, dont l'ordre est présent en Terre sainte, sont affectés à la Méditerranée orientale. Saint Nicolas peut avoir été figuré sur la carte des côtes atlantiques (s'y ajoute une Annonciation) à titre de patron des marins. Mais ce lien n'est pas systématique : je ne vois pas de rapport particulier entre saint Antoine, saint Julien et la mer Noire, ni entre sainte Lucie de Syracuse, sainte Hélène et la carte des littoraux océaniques²⁸ et de l'extrémité occidentale de la Méditerranée (avec une autre sainte sans attribut).

Dans un autre atlas dû à Perrino Vesconte de 1321 (peut-être identique à Pietro) conservé à Zurich, la double feuille consacrée à la Méditerranée orientale est ornée, du côté est, par les images de saint Nicolas et de saint Julien, l'un évêque de Myre en Asie mineure, l'autre martyr en Égypte (mais les images sont interverties par rapport aux lieux), et celle de la Méditerranée centrale porte des images de la Vierge à l'enfant et de saint Antoine de Padoue. Saint Barthélemy, dont le culte s'est développé en Occident, est présent sur la double feuille figurant l'extrémité occidentale de la Méditerranée et les côtes atlantiques.²⁹

Un atlas du début du XV^e siècle conservé à Oxford est formé de huit ais de bois recouverts de parchemin ; deux autres, marquetés d'ivoire et de bois coloré, constituent la couverture. Il est enfermé dans un étui de cuir. Au revers du premier plat et sur le recto suivant se voit une annonce, tandis que le verso du dernier ais et le revers du plat final portent des images de saint Marc et de saint Paul, sous une tribune où des anges jouent d'instruments à vent. Il est tentant de considérer que saint Marc indique une origine vénitienne, et que saint Paul lui est associé parce qu'il a

28 Sainte Lucie est particulièrement vénérée en Europe du Nord.

29 Zürich, Zentralbibliothek, RP 4. Voici la liste complète des personnages représentés : 1. calendrier : symboles des évangélistes ; 2. extrémité occidentale de la Méditerranée, côte atlantique : saint Christophe, saint Barthélemy ; 3. Méditerranée centrale, de la côte dalmate aux Baléares : Vierge à l'enfant ; 4. Méditerranée orientale : saint Julien, saint Nicolas ; 5. mer Noire : saint Élie, un saint non identifié (inscription que je ne réussis pas à lire).

traversé la Méditerranée en subissant ses tempêtes.³⁰ Dernier exemple : un atlas du deuxième quart du XV^e siècle, certainement vénitien, montre les quatre évangélistes aux coins de la carte de la mer Noire et de la Méditerranée orientale, tandis que la Méditerranée centrale, de la Crète à la Corse et à la Sardaigne, a dans la même position des scènes de la vie de la Vierge, et la Méditerranée occidentale montre saint Jérôme, saint Antoine, et deux scènes que je n'identifie pas.³¹

Une recherche approfondie devrait être menée sur le rapport qui semble exister entre la présence de ces saints et le culte qui leur est rendu dans les régions représentées. Quoiqu'il en soit, les personnages identifiables montrent que le choix s'est porté soit sur des saints dont la vie s'est déroulée, en tout ou en partie, dans les régions représentées, soit sur des protecteurs des voyageurs et des marins, soit enfin sur la Vierge, protectrice éminente de ceux qui dirigent leur parcours grâce à la *stella maris*.

La présence des éléments religieux sur les cartes dessinées sur une seule peau de parchemin est de nature différente. Elles ne montrent pas les saints protecteurs qui apparaissent sur les atlas. En revanche, elles développent toute une iconographie, principalement sous deux aspects : des édifices religieux, et des images rappelant des événements de l'histoire biblique. Pour illustrer ce point, je prendrai pour guide un ouvrage récent qui s'est attaché à l'étude des signes graphiques des cartes marines, en ajoutant quelques considérations sur ce que ces signes nous apprennent sur les fonctions de cette cartographie.³²

Beaucoup de cartes marines offrent des représentations de cités ; les églises et les monastères de ces vignettes ne sont en général pas spécifiques, c'est-à-dire que les unes et les autres sont des parties d'un signe global qui a pour référent telle ou telle ville individualisée par son nom. La vignette signifie la ville par des murailles et différents édifices stylisés à l'intérieur,

30 Oxford, Bodleian Library, Douce 390 ; voir A continental shelf. Books across Europe from Ptolemy to Don Quixote. An exhibition to mark the re-opening of the Bodleian exhibition room, Oxford 1994, pp. 20–21.

31 Città del Vaticano, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9015. Les deux scènes non identifiées : 1. une femme à genoux devant un saint portant une tiare et présentant un livre ; 2. un homme portant une charge sur le dos devant le même.

32 Billion, Philipp, Graphische Zeichen auf mittelalterlichen Portolankarten. Ursprünge, Produktion und Rezeption bis 1440, Marburg 2011, notamment aux pp. 91–111 ; voir aussi, id., How did medieval cartographers work ? New insights through a systematic analysis of the visual language of medieval portolan charts up to 1439, dans : Cartes marines : d'une technique à une culture, Cartes & géomatique 216 (juin 2013), pp. 33–46.

avec des variations qui donnent une fausse impression d'individualité. Parmi tous les bâtiments, les édifices ecclésiastiques sont généralement identifiés par une nef ou un clocher surmonté d'une croix. Il est donc rare, du moins à haute époque, que des édifices précis soient figurés. La carte des frères Pizzigano de 1367 utilise ainsi un nombre réduit de formules, sans distinguer les édifices civils et les religieux. Sur près de 500 signes graphiques, on n'y trouve que quelques églises. L'une d'elles, en Bourgogne, doit être l'une des abbayes de la région (Vézelay, Cluny, Cîteaux ou Clairvaux) ; une autre se trouve à l'endroit où le Christ fut baptisé.³³ A l'opposé, la carte de Battista Beccari, cartographe originaire de Savone (1426) s'efforce d'individualiser chaque vignette de ville, notamment en variant la forme des clochers, de simples tours dépassant les murailles à des clochers à plusieurs étages ;³⁴ mais seules quelques villes importantes sont reconnaissables. Cette tendance à un réalisme factice est accentuée, dans la seconde moitié du XV^e siècle, par le recours à la perspective pour figurer des ensembles architectoniques complexes. Mais dans tous les cas les édifices religieux ne sont qu'un élément de la vignette de ville, qui éventuellement permettent de reconnaître facilement les plus importantes, comme Venise ou Gênes.³⁵

Il faut associer ces deux derniers exemples à un ensemble de lieux présentés sur les cartes dans leur individualité spécifique. Il s'agit soit de cités ayant un rôle politique, religieux ou culturel exceptionnel (Rome et Avignon, Constantinople et Jérusalem), soit de lieux évoquant des épisodes fondamentaux de l'histoire biblique. Ils sont en très petit nombre : le peuplement de la terre est évoqué par le siège de l'arche de Noé, la dispersion des langues par la tour de Babel, le retour dans la terre promise par le passage de la mer Rouge, l'ancienne Loi par le mont Sinaï et enfin le tombeau du Christ à Jérusalem. La carte de Cortona (début du XIV^e siècle) porte même les fleuves du paradis.³⁶ Un résumé de l'histoire du salut est ainsi procuré par des cartes que l'on a l'habitude de qualifier de « réalistes » selon nos propres conceptions de la « réalité » objective ; mais leur « réalisme », pour leurs créateurs et leurs utilisateurs, comportait ces caractères religieux qui ne les distinguaient pas fondamentalement des *mappae mundi*.

Examinons l'une de ces représentations. Jérusalem peut être figurée de deux façons : par un signe conventionnel analogue à ceux des autres cités,

33 Parma, Bibl. Palatina, 1612 ; voir Billion, *Graphische Zeichen* (note 32), p. 93.

34 München, Bayerische Staatsbibl., cod. icon. 130 ; Billion, *Graphische Zeichen* (note 32), p. 101.

35 Ibid., pp. 102-103.

36 Cortona, Bibl. del Comune et dell'Accademia Etrusca, Port. 150.

c'est-à-dire par une muraille crénelée flanquée de tours, sans mise en valeur particulière ; ou par une église architecturalement individualisée. Ce dernier type apparaît pour la première fois sur la carte d'Angelino Dalorto de 1325, où la légende « mons Sion » l'identifie avec le lieu de la Cène.³⁷ Sur la carte des frères Pizzigano de 1367, Jérusalem est symbolisée par une église polygonale qui, malgré la présence d'une coupole, doit être le Saint-Sépulcre plutôt que le dôme du Rocher.³⁸ Après ces choix particuliers qui restent isolés, domine par la suite l'image d'un édifice dont un mur ouvert permet d'apercevoir le tombeau du Christ, rectangulaire et surmonté d'une croix.³⁹ Dans la deuxième moitié du XV^e siècle, on rencontre des représentations non plus d'une église déterminée, mais de Jérusalem en tant que ville, comportant soit des édifices civils et religieux aussi bien chrétiens que musulmans, soit simplement une muraille autour du Saint-Sépulcre sur la carte du génois Albino da Canepa de 1489⁴⁰ ou celle de Pere Rossell,⁴¹ ou encore comme un ensemble d'édifices religieux chrétiens et musulmans (Jaime Bertran, 1489).⁴²

Toutes ces vignettes n'ont aucun rapport avec la pratique de la navigation. Les vues de villes et d'églises sont dans leur grande majorité situées à l'intérieur des terres. Les lieux bibliques, avec leurs légendes explicatives, ne sont d'aucune aide à bord d'un navire, et proviennent d'un stock de connaissances encyclopédiques qui se retrouve sur les *mappae mundi*. Au risque de paraître manier le paradoxe, je proposerais sur ce point deux conclusions. Beaucoup de ces cartes, qui s'offrent à notre regard préformé à les recevoir comme des représentations de la Méditerranée, seraient en réalité mieux définies comme des cartes « continentales centrées sur la Méditerranée ». D'autre part, et c'est ce que montre l'étude des éléments religieux, ce sont des objets qui expriment une culture d'ensemble, et non pas seulement des outils par lesquels s'exerce l'habileté technique des marins. Les images de villes à l'intérieur des terres apportent des informations sur leur situation en rapport avec les côtes, les fleuves, les montagnes, et sur leur importance relative. Elles servent à localiser, grâce au réseau homogène de signes qu'elles constituent. Elles donnent enfin une image du monde fondée sur la prépondérance de la ville, laquelle se définit par la muraille et la présence d'édifices

37 Firenze, Coll. Corsini ; voir Billion, *Graphische Zeichen* (note 32), pp. 107 sq.

38 Ibid., pp. 108–109.

39 Venezia, Bibl. Marciana, It. IV. 1912 (010057). Anonyme majorquin, troisième quart du XV^e s.

40 New Haven, Yale University Library, B 1489 mCa ; voir Billion, *Graphische Zeichen* (note 32), p. 111.

41 Minneapolis, James Ford Bell Library, 1466 mRo ; voir *ibid.*, p. 110.

42 Firenze, Archivio di Stato, Carte nautiche 7 ; voir *ibid.*

ecclésiastiques : elles expriment la culture non seulement de ceux qui les créent, mais aussi de ceux qui les utilisent : les marins certes, mais aussi tous ceux qui gravitent autour de la navigation et du commerce dans les grandes villes portuaires.⁴³ La représentation du monde connu centré sur la Méditerranée procurée par les cartes marines prend tout son sens et toute son efficacité dans le cadre de l'histoire sacrée.

III. La navigation comme expérience religieuse

Un autre élément de cette « réalité » symbolisée par les cartes marines est l'expérience religieuse qu'est la navigation elle-même. Pour l'appréhender, nous disposons de nombreux récits de pèlerinages. Un de leurs lieux communs est celui des terrifiantes fortunes de mer que les pèlerins subissent fréquemment en Méditerranée. Nompar de Caumont raconte en détail, sur plusieurs pages, le déroulement des tempêtes qui se succèdent surtout lors de son voyage de retour, dans les endroits particulièrement dangereux (golfe de Crète près de Navarin, côte occidentale de la Sicile, détroit de Messine, Sardaigne), compte tenu du fait que ce parcours a lieu en automne et en hiver, ce qui redouble les habituelles difficultés de la navigation depuis le Levant jusqu'en Europe. Il s'étend longuement sur les réactions de l'équipage : invocations à Dieu et à la Vierge, récitation du « *Salve regina* », vœux à accomplir si le danger cesse grâce à ces invocations.

C'est une attitude évidemment courante et durable, qui se traduit dans les sanctuaires maritimes par la présence d'ex-voto. Elle met directement en rapport les sanctuaires littoraux et l'expérience des dangers de la navigation. Nompar raconte ainsi un miracle advenu à une nef menacée de se jeter sur la côte de Navarin. Le patron fit le vœu d'édifier en ce lieu une église « à prier Dieu à tous jours », s'ils réchappaient du péril. Ce qui se produisit par l'ouverture miraculeuse de la roche sur laquelle le navire allait se fracasser.⁴⁴ Lui-même porte à l'église située sur le cap de Carbonara, à l'entrée du

43 Je résume, avec quelques minimes nuances, les conclusions de Billion, *Graphische Zeichen* (note 32), pp. 103-104.

44 Caumont (note 19), pp. 88 sq. ; Bacci, Michele, *Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo Medioevo e prima età moderna*, dans : *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance. Papers from a conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana*, Rome, 31 May-

port de Cagliari le < beau siri > (cierge) que les passagers avaient fait vœu d'y déposer après une tempête près des côtes de Sardaigne.⁴⁵

Ces récits comportent tous le même élément. Ce qui explique l'angoisse des marins et des voyageurs, c'est la perte des repères : on se trouve *au mylieu de le grant mer où l'en ne veoit que siel et eue*.⁴⁶ Ce n'est pas tant qu'au Moyen Âge la navigation suit toujours les côtes, comme on le pense encore souvent, mais que les routes habituelles, qui peuvent être partiellement ou totalement hauturières, ne sont plus reconnues à cause de l'obscurité et des tours et des détours incontrôlés que les vents variables ont fait subir aux navires. Le récit d'Anselme Adorno et bien d'autres encore offrent des données tout à fait semblables. S'ensuivent aussi des discussions techniques entre les officiers des navires, les opinions les plus diverses s'exprimant sur l'endroit où l'on croit se trouver – on constate d'ailleurs dans ces occasions que la carte autour de laquelle se réunissent officiers et pèlerins n'est plus d'aucun secours.⁴⁷ La mer est un milieu dangereux qui n'est praticable qu'en tant qu'il est mis en rapport avec les littoraux rassurants, par l'intermédiaire de la vue directe notamment des éléments de nature religieuse qu'il porte, ou par celui de la carte – si on en dispose.

Anselme Adorno rapporte en l'une de ces occasions que les pèlerins et les marins du navire génois qui le transporte, après six jours sans voir la terre et sans aucune idée de l'endroit où ils se trouvent à cause des nombreux changements de cap imposés par les vents au large de la Sicile, près de Pantelleria, chantent des prières tous les jours et invoquent tous les saints et les saintes de Dieu *quasi omniaque peregrinagia maritima*. Cette prière que les marins génois ont l'habitude de chanter quand ils ne voient plus la terre est appelée le < sante parole >. Le texte en a été dès longtemps reconnu dans un manuscrit toscan du XV^e siècle, et réédité naguère par Michele Bacci.⁴⁸ L'incipit confirme la notation d'Adorno : « Incomincia la santa parola si dice in galea o altra fusta

2nd June 2003, éd. par Thunø, Erik et Wolf, Gerhard, Roma 2004, pp. 223–248, voir 226.

45 Caumont (note 19), p. 126.

46 Ibid., p. 93.

47 Voir les exemple cités par Gautier Dalché, Patrick, L'usage des cartes marines aux XIV^e et XV^e siècles, dans : Spazi, tempi, misura e percorsi nell'Europa del BassoMedioevo. Atti del XXXII Convegno storico internazionale, Todì, 8–11 ottobre 1995 (Centro italiano di studi sul basso Medioevo – Accademia Tudertina), Spoleto 1996, pp. 114–116.

48 « Commentent les saintes paroles que l'on dit sur une galée ou sur une fuste quand on a été un jour sans voir la terre. », Ive, Antonio, Le < Sante Parole > traite da un codice fiorentino del secolo XV, dans : Zeitschrift für Romanische Philologie 34 (1910), pp. 315–330 ; Bacci (note 44), pp. 223–248. Ive datait le

quando fussino stati alcuno giorno senza vedere terra. » La prière est une litanie qui commence par « Die n'ai [Dieu nous aide] e 'l santo sepolcro » ;⁴⁹ suivent, toujours précédés de « Die n'ai » : Marie, les archanges, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les fondateurs des ordres mendiants, puis les noms des saints dont les sanctuaires se succèdent selon un ordre en gros géographique sur les côtes et les îles, depuis Alexandrie jusqu'à Séville et au-delà.

La version éditée a des traits linguistiques toscans (notamment la formule « Die n'ai »).⁵⁰ Mais on a récemment découvert une autre version, d'origine génoise, de structure identique mais de contenu légèrement différent dans le détail.⁵¹ Un demi-siècle avant le témoignage d'Adorno, Nompars de Caumont évoque dans le même genre de circonstances tous les saints du paradis: *Mes trestoux êmes recours à Dieu, nostre Seigneur, et le feymes prier [...], et puis criant à haute voix trestoux aux sains et saintes de paradis, chacun pour ordre, l'un après l'autre.*⁵² « Chacun pour ordre » : cet ordre n'est pas précisé, mais c'est selon moi l'ordre géographique, puisque la fonction de ces invocations ne peut être que la réappropriation symbolique d'un espace humain ordonné et repérable. Dans cette expérience, c'est le littoral qui est important ; c'est lui qui donne les repères et permet de se sentir à l'abri dans un environnement familial. Les « sante parole » souvent récitées servaient sans doute aussi à mémoriser la succession géographique des lieux et étaient par là un instrument d'orientation.⁵³ Et le texte génois devait être récité, dès le milieu du XIII^e siècle, peut-être même dès le XII^e, avant le départ du navire, ce qui lui conférait une fonction apotropaïque.⁵⁴

On est ainsi en présence d'un surprenant équivalent symbolique de la représentation cartographique du littoral mettant l'accent sur la sacralité d'un ensemble de points qui le définissent. Mais s'il y a équivalence entre cette prière et la carte marine, c'est à coup sûr que cette dernière, qui pourtant

manuscrit Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, Magl. VII [8], 1145 du XIV^e siècle, ce qui paraît douteux, car il contient des sonnets de Burchiello (1404–1449).

49 « Que Dieu et le Saint-Sépulcre nous aident ».

50 Abréviation de l'ancien toscan *Dio e' n'aiti*, voir Bacci (note 44), p. 228.

51 Voir dans ce volume la contribution de Valeria Polonio.

52 Caumont (note 19), p. 100.

53 Comme noté par Quaini, Massimo, *Inquadramento geostorico del Mediterraneo occidentale*, dans : *Rotte e porti del Mediterraneo dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente. Continuità e innovazioni tecnologiche e funzionali*, IV. Seminario Genova, 18–19 giugno 2004, éd. par De Maria, Lorenza et Turchetti, Rita, Rubbettino 2004, pp. 337–338.

54 L'incipit de la version génoise est « Diremmo la bona parola per partire che Dio ci faccia salvi ».

ne représente pas d'édifices au long des côtes, comporte implicitement des connotations religieuses. Ce que représentent ces cartes pour leurs usagers, c'est une géographie implicitement sacrée, même si elles ne montrent pas les éléments de décoration religieuse des atlas.

Nous sommes assez mal renseignés sur les dispositions mentales des marins, mais quelques témoignages permettent d'apporter quelque précision en ce domaine. Un voyageur allemand du XV^e siècle décrit en détail ce qu'il a observé à bord du navire qui le conduit, non pas dans des circonstances particulières comme une tempête, mais de façon générale. La nuit – c'est-à-dire lorsque l'on n'est pas en mesure de voir distinctement la côte, supposé que la route du marin n'en soit pas éloignée –, un marin se tient à la proue « avec une petite boîte [la boussole], et il voit grâce aux étoiles et à cette boîte s'il va toujours droit, et il s'écrie : < la santa via, la bona via >, ce qui veut dire < une sainte route > ». ⁵⁵ Un autre pèlerin allemand, le dominicain Félix Fabri rapporte que lors de son voyage effectué en 1480 il a entendu cette « douce mélodie » du marin qui surveille la boussole. ⁵⁶

Par là, le thème de cette communication entre dans un cadre plus large. Selon une opposition radicale souvent reproduite, les cartes marines dont les premiers témoins conservés datent du tournant du XIII^e et du XIV^e siècle exprimeraient la « réalité » géographique par opposition aux *mappae mundi* qualifiées de « monastiques » qui figureraient exclusivement des concepts et des valeurs d'origine théologique. ⁵⁷ Elles auraient en outre une fonction uniquement pratique. L'examen des éléments religieux a l'avantage de remettre en cause cet a priori : portulans et cartes marines sont des documents qu'il convient d'interpréter non pas exclusivement comme des outils relevant de la pure technique, mais comme des documents symboliques qui rassemblent des éléments divers exprimant la culture et les attentes de la *gente di mare*.

55 [...] *ob eynem puchßlein und sicht an den sternen und an dem puchßlein, ob er recht var und schreyt ymer dar : < la santa via, la bona via >, und umber dar, das ist < ein heyliger guter weck >*, Henrici, Ernst, Beschreibung einer Seereise von Venedig nach Beirut im Jahre 1434, dans : Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur 25 (1881), pp. 59–70, voir 65.

56 Meyers, Jean et Chareyron, Nicole, Félix Fabri. Les errances de Frère Félix, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Égypte (1480–1483), t. I, Montpellier 2006, p. 160.

57 Voir l'effet de cet anachronisme dans le titre d'un chapitre du livre de Pujades i Bataller, Ramon, La carta de Gabriel de Vallseca de 1439, Barcelona 2009 : « Les cartes portolanes o els primers mapes realistes del món occidental ». Réalistes ? mais quelle « réalité » ? – La nôtre, qui n'était évidemment pas celle des médiévaux.

Le *peregrinagium maritimum* en Méditerranée (XIV^e–XV^e s.)

Michel Balard (Paris)

« Pour le pardon de mes fautes et péchés commis envers Dieu mon créateur, de grand cœur je prends le risque d’accomplir le saint voyage d’outre-mer, pour visiter le Saint Sépulcre de Notre Seigneur, avec son aide, celle de la glorieuse Vierge Marie et de monseigneur saint Georges ». ¹ C’est en ces termes que Nompar de Caumont, petit seigneur de Gascogne, présente les motifs de son pèlerinage vers la Terre sainte, entrepris en février 1419. Sa démarche, comme celle de tous ses prédécesseurs et successeurs sur le chemin de Jérusalem, procède du désir de vivifier sa foi, de témoigner de son amour du Christ et d’obtenir le pardon de ses fautes et le salut de son âme, grâce aux indulgences acquises au long de son itinéraire vers les lieux saints. ² De Venise à Jaffa, nombre de sanctuaires jalonnent la route du pèlerin qui peut y trouver reliques à visiter, offices à célébrer, prières et actions de grâces à dire, alors que les dévotions à bord peuvent être d’une grande monotonie. Avant de gagner la Terre sainte, le pèlerin parcourt un *peregrinagium maritimum*, jalonné de sanctuaires, auprès desquels sa dévotion apparaît comme une anticipation de son pieux cheminement aux Lieux saints. ³

D’un écrivain-pèlerin à l’autre, la démarche spirituelle et les pratiques de dévotion que celle-ci implique connaissent bien des variantes, que la lecture

-
- 1 Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte XII^e–XVI^e siècle, éd. par Régnier-Bohler, Danielle (Bouquins), Paris 1997, p. 1063.
 - 2 Chareyron, Nicole, Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Âge, Paris 2000, p. 21.
 - 3 Bacci, Michele, Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo Medioevo e prima età moderna, dans : The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance. Papers from a conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana, Rome, 31 May–2nd June 2003, éd. par Thunø, Erik et Wolf, Gerhard, Roma 2004, pp. 223–248 ; id., La moltiplicazione dei luoghi sacri lungo le vie d’acqua per Gerusalemme nel tardo Medioevo, dans : Peregrino, ruta y meta en las *peregrinationes maiores*, éd. par Caucci von Saucken, Paolo et Vazquez, Rosa (VIII Congreso internacional de Estudios Jacobeos),

que j'ai entreprise d'une quarantaine de récits de pèlerinage peut mettre en valeur. Entre le bref récit de Paula, partie pour Jérusalem en 385⁴ et les « Errances » de Félix Fabri rapportant la chronique de ses deux pèlerinages de 1480 et de 1483,⁵ que de différences : quelques lignes évoquant un parcours marqué par la rencontre avec saint Epiphane à Chypre pour la première, un récit détaillé où l'auteur se met en scène, tout en rapportant ses impressions de voyageur, ses rencontres et les incidents qui émaillent son parcours, sans trop insister sur les pratiques dévotionnelles qui en marquent les étapes. Ces différences tiennent à la fois de la personnalité des pèlerins-écrivains, de leur préparation culturelle et particulièrement de leurs connaissances scripturaires, de leur état social et de leur activité « professionnelle » dans les années qui ont précédé leur pèlerinage. L'objectif qu'il s'assignent influence le cours du récit : journal intime pour les uns cherchant à se remémorer les moments essentiels du voyage, reportage et guide des lieux saints pour les autres voulant instruire les générations futures des marcheurs de Dieu. On ne s'étonnera guère que les clercs prenant la plume fournissent davantage de données que les laïcs sur les aspects dévotionnels du voyage.⁶ Des aspects qui ont d'autant plus d'originalité, par rapport aux pratiques religieuses des sociétés terriennes, qu'il n'y a pas toujours de clercs à bord des navires, que la messe ne peut y être dite et doit être remplacée par des oraisons et des litanies appelant à l'aide de Dieu, particulièrement dans les moments difficiles de la traversée. Pèlerins et marins ont moins de chance de satisfaire leurs besoins spirituels à bord que Saint Louis qui a pu obtenir de faire célébrer la messe sur le navire qui l'emporte à la croisade.⁷ Les récits de pèlerinage, dans leur grande variété, permettent de distinguer les pratiques dévotionnelles à bord du navire où l'on se rassemble à des moments précis de la journée pour prier ensemble, écouter éventuellement un prêche, chanter antiennes et litanies, et celles, nettement plus diversifiées, qui ont cours lors des escales, où

Xunta de Galicia 2012, pp. 179–194 ; Polonio, Valeria, *Devozioni marinare dall'osservatorio ligure (secoli XII–XVII)*, dans : *Dio, il mare e gli uomini* (Quaderni di storia religiosa XV), Caselle di Sommacampagna 2008, pp. 243–315.

- 4 Maraval, Pierre, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e–VII^e s.)*, Paris 1996, p. 147.
- 5 *Les errances de Félix Fabri, pèlerin en Terre sainte, en Arabie et en Perse (1480–1483)*, éd. par Meyers, Jean et Chareyron, Nicole, 3 vol., Montpellier 2000–2006.
- 6 Cardini, Franco, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002, p. 404.
- 7 Polonio (note 3), p. 245.

visites de sanctuaires, offices liturgiques et recherche des reliques occupent quasi à plein temps la vie du pèlerin.

Le départ, que ce soit pour la croisade ou pour un pèlerinage en Terre sainte, obéit toujours aux mêmes rites. Comme le rappellent Lionardo Frescobaldi en 1384 ou Roberto di San Severino en 1458, le pèlerin se signe en montant sur le navire qu'il emprunte, pour se placer sous la protection de Dieu, seul capable de le protéger des périls de la mer, tempêtes, naufrages ou mauvaises rencontres. Des chants s'élèvent lorsque le bâtiment fait voile « au nom de Dieu », une expression qui revient couramment dans les récits : « Te Deum » et « Veni Creator », parfois complétés par le « Salve Regina », ponctuent le départ. Comme l'évoque Robert de Clari quittant Venise en 1203, « les pèlerins firent monter sur les châteaux des navires tous les prêtres et les clercs qui chantèrent le « Veni Creator Spiritus ». Et tous, grands et petits, de pleurer d'émotion et d'allégresse ». ⁸ On se représente sans peine le vieux doge Enrico Dandolo, à la proue de son navire, écoutant trompettes et acclamations, tandis que s'élève dans la gloire du soleil levant le chant du « Veni Creator ». Croisade ou pèlerinage, les rites de départ sont identiques. Ils expriment la foi puissante des participants, tendus vers la Terre sainte qui doit les laver de tout péché et leur assurer le salut éternel.

A bord de la galère qui emporte Gabriele Capodilista en 1480, un chœur de clercs s'est constitué à bord pour entonner antiennes, litanies et cantiques.⁹ C'est en référence à ces chants qu'il faut entendre les mots *bona verba* du scribe de la galère Lecavella, partant de Gênes en août 1351 pour une expédition vers Constantinople : *M^oCCC^oLI. Die martiis in sero XXX augusti diximus bona verba*, ou bien les « sancte parole » reprises par le chœur des pèlerins et des marins sur le navire qu'emprunte le génois Anselme Adorno allant de Bruges vers la Terre sainte.¹⁰ A Jaffa, que ce soit à l'arrivée ou à l'appareillage de retour, les mêmes rites sont repris, accompagnés d'actions de grâces pour les indulgences acquises en Terre sainte : Breydenbach, Fabri, Mariano da Siena, San Severino chantent à pleine voix un « Te Deum » et un « Salve Regina » de reconnaissance. Dès le premier coup de rame ou le premier gonflement des voiles, le voyage est ainsi placé sous

8 Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, éd. par Pauphilet, Albert, dans : *Historiens et chroniqueurs du Moyen Âge (La Pléiade 48)*, Paris 1952, p. 15.

9 Gabriele Capodilista, *Itinerario (1458)*, dans : *Viaggio di Terra Santa di Santo Brasca (1480)*, éd. par Momigliano Lepschy, Anna Laura, Milano 1966, p. 52-53.

10 *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, éd. par Heers, Jacques et de Groer, Georgette, Paris 1978, p. 152 ; cf. Polonio (note 3), p. 274-275 ; Bacci, Portolano (note 3), p. 227-228.

la protection divine. Certains pèlerins emportent avec eux des livres saints, la Bible, les Évangiles et les « *Moralia* » pour Frescobaldi.¹¹

Lors de la traversée, la célébration de la messe n'est pas autorisée. On se réunit autour du mâât central pour une « messe sèche » qu'évoque Roberto de San Severino, c'est-à-dire une cérémonie sans oblation du sacrifice et limitée à la lecture des textes liturgiques du jour.¹² Selon cet auteur, les pèlerins se seraient engagés à dire chaque matin sept psaumes pénitentiels. Les oraisons du soir sont détaillées par Santo Brasca, qui, dit-il, entonne à la tombée du jour l'« *Exaudi nos Domine sancte* » et connaît par cœur une dizaine d'autres prières vespérales appropriées aux circonstances.¹³ Quant au prêtre Michele da Figline, il rapporte que chaque soir avant la prière de l'« *Ave Maria* », il se rend à la proue du navire et récite onze oraisons dont il donne les textes, tirés pour la plupart des offices de la Vierge ou d'antienne à saint Michel. Il ajoute que le samedi soir passagers et équipage récitent les litanies, chantent le « *Salve Regina* », accompagné d'une prière à la Madone, avant qu'un marin fasse entendre l'« *Ave Maria* ». ¹⁴

A ces prières quotidiennes s'ajoutent d'autres pratiques dévotionnelles dans des circonstances exceptionnelles. La tempête est de celles-là. Topos ou réalité vécue ? Il n'est pas de récit de pèlerinage qui ne fasse place au déchaînement des éléments. La peur de la mer est viscérale chez des voyageurs, en grande majorité d'origine terrienne, qui découvrent la mer, « figure d'infini et d'éternité, tombeau liquide », et véritable antichambre de l'Enfer.¹⁵ Niccolò da Poggibonsi consacre la quasi totalité de son récit du voyage aller à la description de la tempête, aux risques de naufrage et de dérive loin de la route choisie. L'impuissance des pèlerins est alors totale. Ils voient le ciel s'obscurcir, les vagues se creuser, l'orage fouetter ponts et agrès ; ils assistent, transis et désespérés, au déchirement des voiles, au bris des mâts, au ballottement fou du navire. Les hommes à bord luttent désespérément contre les forces d'une nature marâtre, parfois acceptée comme venant de la volonté

11 Lanza, Antonio et Troncarelli, Marcellina, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze 1990, p. 172.

12 Felice e divoto ad Terra sancta viaggio facto per Roberto de Santo Severino (1458-1459), éd. par Cavaglia, Mario et Rossebastiano, Alda, Alessandria 1999, p. 98 : « se dixit la messa a modo che se sole dire in mare, cioe senza alcuna hoblatione di sacrificio ».

13 Momigliano Lepschy (note 9), p. 53.

14 Da Figline a Gerusalemme. Viaggio del prete Michele in Egitto e in Terrasanta (1489-1490), éd. par Montesano, Marina, Roma 2010, pp. 55-57.

15 Chareyron (note 2), p. 83 ; Cardini (note 6), pp. 379-380 ; Bacci, Portolano (note 3), p. 223 ; Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, Paris 1970.

divine.¹⁶ Seul le recours à Dieu, à la Vierge et aux saints leur laisse l'espoir de survivre. Comment procéder pour recevoir leur assistance ? les prières de supplication se font alors plus intenses : on implore le Christ, la Vierge – « Santa Maria aiutaci ! », crie Poggibonsi –, saint Michel, sainte Claire, les saints que chacun a l'habitude d'honorer dans sa patrie d'origine. On cherche désespérément de l'aide chez plus d'un patron céleste. Felix Fabri cherche à apaiser l'angoisse de ses compagnons en lisant des passages de l'Écriture qu'il commente dans sa prédication.¹⁷ Selon Ruy Gonzalez de Clavijo,¹⁸ le capitaine du navire vient ordonner aux passagers de réciter les litanies, tandis que l'équipage implore la miséricorde divine. Pour apaiser les éléments déchaînés, le recours aux reliques est indispensable. Lionardo Frescobaldi et Niccolò da Poggibonsi rapportent que l'on jette à la mer quelques gouttes de baume provenant du sanctuaire marial de Seidanaya, près de Damas, tout en récitant les litanies de la Vierge,¹⁹ tandis que les pèlerins du navire où est embarqué Santo Brasca se voient ordonner de jeter par dessus bord des ampoules contenant l'eau du Jourdain, recueillie au lieu du baptême du Christ. Curieusement, la même pratique est suivie lorsqu'il s'agit d'échapper à un calme plat, tout aussi dangereux pour les passagers.²⁰ Le capitaine du navire de San Severino cherche à apaiser la tempête en faisant écrire des noms de saints sur des amulettes propitiatoires que l'un des passagers tire au sort en s'obligeant, une fois à terre, à faire dire une messe en l'honneur du saint désigné. Les amulettes sont ensuite jetées à la mer.²¹ Au cœur du danger, les passagers en larmes confessent leurs fautes, soit auprès d'un clerc, tel Felix Fabri, soit simplement les uns aux autres, donc sans absolution possible, tout en implorant la miséricorde divine pour le salut

16 Petti-Balbi, Giovanna, *Mare e pellegrini verso la Terra santa : il reale e l'immaginario*, dans : *Atti della Società ligure di Storia patria* XXXII/2 (1992), p. 114.

17 Meyers /Chareyron (note 5), p. 50.

18 Ruy Gonzales de Clavijo, *Viaggio a Samarcanda 1403-1406. Un ambasciatore spagnolo alla corte di Tamerlano*, éd. par Boccardi Storoni, Paola, Roma 1999, p. 31.

19 « Nel nome di Dio facemmo vela ». *Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, éd. par Bartolini, Gabriella et Cardini, Franco, Roma/Bari 1991, p. 120-121 ; Fra Niccolò da Poggibonsi. *A Voyage beyond the Seas (1346-1350)*, éd. par Bellorini, Theophilus et Hoade, Eugene, Jerusalem 1993, p. 4.

20 Momigliano Lepschy (note 9), p.121.

21 Cavaglia/Rossebastiano (note 12), p. 108 ; cf. Polonio (note 3), p. 279.

de leur âme.²² On pleure beaucoup à bord des galères pèlerines ; l'exemple extrême de Margery Kempe (1414) est là pour le rappeler !²³

Au plus fort de la tempête les pèlerins formulent des vœux. Ils s'engagent par exemple à effectuer un pèlerinage dès leur retour sur la terre ferme. Dans nos textes, revient souvent une telle promesse. Ainsi les compagnons de San Severino s'entendent pour payer en commun l'un d'entre eux qui se rendra à Notre-Dame du Monte Ortona, près de Padoue, ou à Notre-Dame de Lorète. Cette dernière destination est choisie par le prêtre Michele da Figline, qui, au retour de Terre sainte, se fait débarquer au port d'Ancône, pour se rendre à Lorète, non sans avoir également effectué une offrande à sainte Claire, à laquelle il s'était recommandé.²⁴ Implorations, litanies, dépôts de reliques, vœux de pèlerinage rétablissent, selon les récits, l'ordre naturel qu'annonce l'apparition sur les mâts du navire des feux de saint Elme, simple phénomène électrique bien connu en temps d'orage ; ils apportent aux passagers la lumière dans les ténèbres de la nuit et sont pour eux signe d'un salut proche.²⁵ Le calme revenu, il ne leur reste plus qu'à rendre grâces à Dieu, sauveur des hommes, à faire dire une messe et à se rendre au pèlerinage que certains passagers se sont engagés à effectuer.²⁶ Beaucoup plus prosaïquement, Félix Fabri rapporte que pendant une tempête au large de la Crète, « certains qui jusqu'à la nuit de la Saint-Michel s'étaient empiffrés, firent vœu de passer cette vigile dans le jeûne pour le reste de leur vie ».²⁷

Les intempéries en mer peuvent avoir des conséquences dramatiques : la mort du pèlerin par exemple. Tous redoutent un trépas à bord, qui laisserait le défunt sans sépulture, surtout si le navire est en haute mer. Quelle

22 Jacques de Vitry. *Lettres de la Cinquième Croisade*, éd. par Duchet-Suchaux, Gaston, Turnhout 1998, p. 47 ; Bellorini/Hoade (note 19), p. 4 : « tous nous nous confessâmes, en nous pardonnant l'un à l'autre ».

23 Le livre de Margery Kempe, éd. par Magdinier, Louise, Paris 1989.

24 Montesano (note 14), pp. 154 et 157.

25 Nompar de Caumont, *Voyoige d'Oultremer en Jhérusalem*, éd. par le marquis Le Lièvre de la Grange, Edouard (Slatkine Reprints), Genève 1975, p. 97 ; Momigliano Lepschy (note 9), p. 125 ; Boccardi Storoni (note 18), p. 31 ; cf. Polonio (note 3), p. 252.

26 Le saint voyage de Jherusalem du seigneur d'Anglure, éd. par Bonnardot, François et Longnon, Auguste, Paris 1878, p. 80 : « Que soit Notre Seigneur cent mille fois loué et remercié, quand il nous délivra de ce péril ; qu'il veuille garder et sauver les corps et âmes de tous les bons chrétiens sur mer et sur terre de la main et de la puissance du Diable d'Enfer ! » ; Montesano (note 14), p. 157 ; Cavaglia/Rossebastiano (note 12), p. 270.

27 Meyers/Chareyron (note 5), p. 67.

horreur d'imaginer un cadavre dévoré par les monstres marins ou rejeté, démembré, sur le rivage ! Niccolò da Poggibonsi, qui a vu disparaître cinq de ses compagnons de voyage, décrit la courte cérémonie funèbre : le défunt est enveloppé dans un drap, lesté de pierres, et est jeté à la mer car, dit-il, il n'y avait pas de terre en vue, alors que le corps d'une femme décédée à bord est transporté dans une petite île et placé dans une tombe creusée à la hâte.²⁸ De même, Fabri rapporte la fin pitoyable d'un chevalier : son corps est enveloppé dans un linceul et jeté à la mer devant ses compagnons en pleurs.²⁹ Le franciscain énumère dans son récit tous les rites mortuaires, alors que Poggibonsi ne dit rien sur les oraisons prononcées en cette occasion. En revanche, la proximité d'une terre rend possible une sépulture honorable : le prêtre Casentino est enterré dans l'église Saint-Dominique de Modon, où le navire a fait escale, de même que Simon de Sarrebrück, décédé en Chypre, est inhumé dans l'église Saint-François des Cordeliers.³⁰

Le retour en Italie est pour les pèlerins un véritable soulagement. Autant ils brûlaient de se rendre au Saint Sépulcre, autant ils aspirent à retrouver rapidement leur famille, sitôt leur vœu accompli. Quand ils abordent le voyage de retour, les récits se font plus brefs et, en dehors des temps de tempête, se montrent plus discrets sur les pratiques dévotionnelles, sauf lorsque Venise est en vue. Giorgio Gucci exprime une pensée générale lors de son arrivée dans la Lagune : « il nous semblait avoir atteint rien moins que le paradis ». ³¹ Niccolò da Poggibonsi, San Severino, Breydenbach, Fabri ne manquent pas de citer le « Te Deum » et le « Salve Regina » de reconnaissance que tous les passagers entonnent à pleine voix, non sans verser des larmes de joie pour remercier le Christ de les avoir préservés de multiples dangers. Il en est de même du prêtre Michele da Figline, retardé par une tempête au large d'Ancône, et qui entonne un « Te Deum », lorsqu'enfin l'entrée au port est possible. Il y ajoute une offrande et une oraison à sainte Claire.³² Pour tous les pèlerins, durement éprouvés par les conditions épouvantables de leur voyage, l'arrivée à bon port est une délivrance dont tout le mérite est attribuable à la profusion de la grâce divine dont ils ont bénéficié.

Les sanctuaires qui jalonnent le parcours maritime du pèlerin sont des lieux d'attraction que tout voyageur se doit de signaler : lieux de mémoire d'exploits ou de miracles accomplis par un saint, dépôt de reliques vénérables,

28 Bellorini/Hoade (note 19), p. 5.

29 Meyers/Chareyron (note 5), p. 58.

30 Lanza/Troncarelli (note 11), p. 174 ; Bonnardot/Longnon (note 26), p. 87.

31 Ibid., p. 304.

32 Montesano (note 14), p. 157.

églises illustres où l'on peut célébrer les grandes fêtes chrétiennes, le temps d'une escale.³³ Pour le pèlerin, ces sanctuaires sont comme une extension ou une anticipation de la Terre sainte, puisqu'ils célèbrent la mémoire du passage des apôtres, en particulier saint Paul, ou des saints des premiers temps du christianisme.³⁴ Nous avons cherché à classer ces hauts lieux de la foi, en fonction des références que citent nos textes, en laissant de côté Constantinople, riche de reliques insignes, mais trop éloignée du parcours habituel de nos pèlerins. Venise vient de très loin en tête de la liste, avec 67 citations, suivie par Rhodes avec 50, Chypre avec 47, réparties entre Salamine, Paphos, le monastère du bon Larron, Nicosie et Famagouste. Arrivent ensuite Beyrouth avec 14 mentions, Athènes, Raguse et Zara avec 7, Alexandrie, Modon et Parenzo avec 6, Éphèse, Myra, Patras et Patmos avec 5. Une vingtaine d'autres sanctuaires sont évoqués par quelques pèlerins, de Bari à Rovigno et de Corinthe à Saseno.

Pour un pèlerin venu d'Outre-mont et qui découvre la mer, Venise est incontestablement « la première fenêtre qui s'ouvre vers l'Orient »,³⁵ un véritable lieu de pèlerinage secondaire, comme l'a démontré E. Crouzet-Pavan.³⁶ La ville bénéficie de nombreuses reliques, dont beaucoup ont été dérobées à Constantinople par les croisés de 1204. La beauté de ses églises fascine les pèlerins qui, entre leur arrivée sur la Lagune et le moment du départ souvent retardé, ont le temps de visiter les sanctuaires les plus célèbres, à commencer par Saint-Marc, et se complaisent à énumérer les reliques les plus insignes que ceux-ci enferment. Ogier d'Anglure et Santo Brasca en donnent une longue liste, en mêlant les plus illustres à celles dont l'authenticité est douteuse, mais que la ferveur populaire se plaît à vénérer. Ogier a visité pas moins de douze églises et mentionne une trentaine de reliques, dont les corps de saint Marc, de sainte Lucie, de sainte Hélène, de saint Zacharie et de saint Jean martyr. Il se complaît dans cette vision des premiers temps du christianisme, sans le moindre intérêt pour les réalités contemporaines. Ce n'est qu'au retour que son regard devient plus profane, comme s'il avait éprouvé

33 Bacci, Portolano (note 3), pp. 230–240, recense les sanctuaires privilégiés par les voyageurs de Terre sainte, depuis la côte syrienne jusqu'à l'Occident méditerranéen.

34 Bacci, La moltiplicazione (note 3), p. 183.

35 Chareyron (note 2), p. 41.

36 Crouzet-Pavan, Elisabeth, Récits, images et mythes : Venise dans l'*Iter hiérosolomytain* (XIV^e–XV^e siècle), dans : Mélanges de l'École française de Rome, 96 (1984/1), pp. 489–535 ; ead., Venise triomphante. Les horizons d'un mythe, Paris 1999, passim.

lors de son voyage une vision saturée des reliques qui lui furent montrées.³⁷ Santo Brasca donne une liste de reliques presque aussi complète.³⁸

Avant le seigneur d'Anglure, Symon Semeonis avait eu la même attirance pour les sanctuaires vénitiens, mais s'était contenté d'énumérer sept importantes reliques, dont les corps de saint Marc, de saint Zacharie et de sainte Lucie.³⁹ Le pèlerin anonyme anglais de 1344 ne procède pas autrement : il ne retient de sa visite que les corps de saint Marc, de saint Zacharie, de sainte Lucie et de sainte Hélène.⁴⁰ Simone Sigoli, l'un des pèlerins toscans de 1384, donne une liste de huit églises vénitiennes qu'il a visitées à son retour de Terre sainte, omet de citer le corps de saint Marc, mais ajoute à la liste habituelle des reliques le corps de saint Théodore et un doigt de l'empereur Constantin.⁴¹ Chez Lionardo Frescobaldi, qui est aussi du voyage de 1384, la liste est quasi identique, mais cette fois trois doigts de l'empereur Constantin sont signalés dans l'église de sainte Hélène. La profusion des reliques à Venise n'a pas échappé non plus à Bertrandon de la Broquière, envoyé du duc de Bourgogne en Orient, mais il se contente de citer sainte Hélène et les reliques des Innocents, qu'il place de manière erronée au Rialto, plutôt qu'à Murano où les situent les autres voyageurs.⁴²

Dans la seconde moitié du XV^e siècle, la curiosité des pèlerins se déplace des reliques vers l'éloge de la cité des doges. Félix Fabri consacre encore un paragraphe aux reliques de Venise, mais elles sont noyées dans la description admirative de la splendeur de la ville. En bon observateur, obligé de patienter trente-et-un jours avant l'embarquement, il se rend quotidiennement dans une des églises. Le regard du dominicain se fixe plutôt sur leur décor qu'il découvre avec admiration, sur la vie industrielle du peuple qu'il observe avec le plus grand intérêt.⁴³ Si Pierre Barbatre, regrettant de n'avoir point vu le corps de saint Marc, s'extasie devant la profusion des reliques en l'église San Giovanni e Paolo et devant les corps des saints Innocents, conservés, dit-il, intacts à Murano,⁴⁴ les pèlerins des dernières décennies

37 Bonnardot/Longnon (note 26), p. 3.

38 Momigliano Lepschy (note 9), p. 50–51.

39 Hoade, Eugene, *Western Pilgrims (1322–1392)*, Jerusalem 1993, p. 8.

40 *Ibid.*, p. 48.

41 Lanza/Troncarelli (note 11), p. 253.

42 Bertrandon de la Borquière. *Le voyage d'Orient : Espion en Turquie*, éd. par Basso, Hélène et Paviot, Jacques, Toulouse 2010, p. 42.

43 Meyers/Chareyron (note 5), t. 1, traité 2.

44 Le voyage de Pierre Barbatre à Jérusalem en 1480, éd. par Tucoo-Chala, Pierre et Pinzuti, Noël, dans : *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France 1972–1973*, Paris 1974, p. 104.

du XV^e siècle, que ce soit Pietro Casola, l'anonyme parisien de 1480 ou Philippe de Voisins en 1490,⁴⁵ s'émerveillent devant les richesses décoratives des églises, devant les boutiques regorgeant de denrées et l'activité incessante des Vénitiens. Plus concis, le prêtre Michele da Figline, qui passe près d'un mois à Venise avant de s'embarquer, mentionne la visite de quatre églises et signale les plus notables restes des saints qu'elles préservent : les corps des Innocents, de saint Théodore, de sainte Barbara et de saint Roch, soit quelques nouveautés par rapport à ce qu'ont vu ses devanciers.⁴⁶ A cette exception près, la vénération des reliques, sans être totalement absente des récits, est passée au second plan.

L'itinéraire habituel des galères pèlerines leur fait longer la côte est de l'Adriatique et prévoit quelques escales : à Parenzo, Breydenbach est allé vénérer les reliques de Demetrius et de Julien conservées sous le maître-autel de l'église principale, celles des vierges Berta et Acolita près du chœur ; il indique que les corps des saints Maur et Eleuthère ont été enlevés par les Génois et transportés à Gênes.⁴⁷ Louis de Rochechouart se contente de signaler avec hésitation un monastère élevé en l'honneur de saint Nicolas ou de saint André.⁴⁸ A Rovigno, ce même auteur s'accorde avec Félix Fabri pour vénérer sainte Euphémie, dont le corps est conservé dans une grande tombe de marbre au sein de la cathédrale.⁴⁹ Plus au sud, l'escale de Zara permet à Louis de Rochechouart de descendre à terre pour assister à la célébration des offices et voir les corps de saint Siméon et de sainte Anastasie, dans les églises consacrées à ces deux saints.⁵⁰ Mais Symon Semeonis y a vu également le corps de saint Grégoire martyr, de même que Mariano de Sienne qui

45 Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the year 1494, éd. par Newett, Mary Margaret, Manchester 1907, pp. 124-137; *Le Voyage de la Sainte Cyté de Hierusalem [...]*, éd. par Schefer, Charles et Cordier, Henri, Paris 1882, pp. 11-12 ; *Voyage à Jérusalem de Philippe de Voisins seigneur de Montaut (1490)*, éd. par Talisey de Larroque, Philippe, Paris/Auch 1883, pp. 17-18.

46 Montesano (note 14), pp. 49-50.

47 Bernhard von Breydenbach, *Peregrinationes. Un viaggiatore del Quattrocento a Gerusalemme e in Egitto*, éd. par Bartolini, Gabriella et Caporali, Giulio, Roma 1999, p. 26.

48 Régnier-Bohler (note 1), p. 1130.

49 *Ibid.*, p. 1130 ; Meyers/Chareyron (note 5), II, p. 6.

50 Régnier-Bohler (note 1), p. 1131.

rappelle que Simeon a accueilli l'enfant Jésus au Temple ; il signale en outre la présence du corps de sainte Anastasie.⁵¹

La plupart des récits concordent pour signaler la profusion des reliques conservées à Raguse (Dubrovnik), en particulier celles de saint Blaise, dans l'église éponyme, qui conserve également le drap ayant enveloppé l'enfant Jésus lors de sa présentation au Temple. Mais l'église des Jacobins est tout aussi riche ; elle possède un fragment de la Vraie Croix, un doigt de saint Etienne et de nombreuses reliques enchâssées d'argent.⁵² San Severino reçoit avec reconnaissance des cierges ayant touché les reliques et peut se rendre à l'église saint François hors les murs où il assiste à la messe, avant de rembarquer. Le prêtre Michele da Figline se contente d'admirer la profusion des reliques, sans les citer, ainsi que le grand nombre de croix et de crucifix conservés dans la cathédrale de Raguse.⁵³

L'escale suivante est celle de Modon, où nombre de navires trouvent refuge pour éviter les tempêtes fréquentes au sud du Péloponnèse. Nompars de Caumont insère dans son récit l'histoire de saint Léon, venu du Saint Sépulcre, mort en mer ; jeté à la côte, il ressuscite et fait de nombreux miracles. Il est inhumé en l'église de Modon, où San Severino, dont le navire est arrêté vingt-deux jours, vient vénérer ses restes, de même que Simone Sigoli en 1384 et Breydenbach en 1483.⁵⁴ Bien que la Crète soit le plus souvent une étape pour les galères pèlerines, elle ne revêt pas une grande importance sur les chemins de la foi. Symon Semeonis signale à Candie le corps de l'évêque saint Tite, disciple de Saint Paul, et l'anonyme parisien de 1480, qui a visité la cathédrale Saint-Tite, évoque la chapelle miraculeuse consacrée à Notre-Dame, où aveugles, sourds-muets et malades espèrent trouver la guérison.⁵⁵ Mais dans ces deux récits, l'escale à Candie est plutôt une occasion de découvrir la ville et ses habitants, les prêtres grecs, les parures des femmes et l'abondance des fruits et du vin de malvoisie. La découverte touristique l'emporte sur la piété.

Rhodes est après Venise une étape essentielle dans le pèlerinage maritime. Beaucoup de voyageurs en décrivent les merveilles, en particulier l'établissement des chevaliers de l'ordre de Saint-Jean de l'Hôpital, qui accueillent les

51 Hoade (note 39), p. 8 ; Mariano da Siena. *Viaggio fatto al San Sepolcro* 1431, éd. par Pirillo, Paolo, Pisa 1991, p. 76.

52 Bonnardot/Longnon (note 26), p. 97 ; Cavaglia/Rossebastiano (note 12), pp. 103-104.

53 Montesano (note 14), p. 155.

54 Bonnardot/Longnon (note 26), p. 90 ; Cavaglia/Rossebastiano (note 12), p. 244 ; Bartolini/Caporali (note 47), p. 29 ; Lanza/Troncarelli (note 11), p. 220.

55 Hoade (note 39), p. 10 ; Schefer/Cordier (note 45), p. 51.

pèlerins et leur montrent nombre de reliques sauvées de la Terre sainte. Le seigneur de Caumont adresse ses félicitations aux chevaliers qui seuls vont lutter contre les Sarrasins, alors que « les autres chrétiens se font la guerre, plutôt que d'aller combattre les mécréants ». A son retour de la Palestine, il va visiter hors des murs de Rhodes une chapelle où est conservée la tête de saint Jean Baptiste et assiste à la fête célébrée en l'honneur du saint.⁵⁶ Plusieurs pèlerins prennent plaisir à énumérer les nombreuses reliques qu'ils ont vues dans les églises Saint-Jean Baptiste et Sainte-Catherine : pas moins de quatorze dans la première, et surtout une vingtaine dans la seconde, selon Niccolò de Martoni, qui ajoute que beaucoup sont venues de Constantinople, données par le *basileus* au précepteur de l'ordre de l'Hôpital, frère Dominique d'Allemagne.⁵⁷ Toutefois pour certaines d'entre elles, Martoni fait preuve de quelque esprit critique en ajoutant l'expression « selon ce que l'on dit ». Une liste plus courte est fournie par les récits d'Ogier d'Anglure et de Breydenbach qui ont surtout remarqué dans l'église Saint-Jean la croix d'airain fabriquée, disait-on (l'expression est de Pero Tafur)⁵⁸ dans le bassin où le Christ lava les pieds de ses apôtres, mais aussi quelques deniers de Judas et surtout la sainte épine du Christ qui se couvre de fleurettes blanches le vendredi saint, miracle auquel Ogier d'Anglure dit avoir assisté pendant le carême.⁵⁹ Louis de Rochechouart qui a participé à une grand-messe en l'église Saint-Jean y a vu la croix d'airain, la sainte épine et un denier de Judas, ainsi que de nombreuses autres reliques qu'il ne nomme pas.⁶⁰ L'église Sainte-Catherine est tout aussi riche : Roberto di San Severino y assiste à la messe trois jours de suite et vénère les reliques de sainte Catherine et de saint Antoine, puis se rend à l'église Saint-Jean où il découvre la sainte épine qui fleurit le vendredi saint.⁶¹

Cristoforo Buondelmonti, dans sa description de Rhodes, ne s'intéresse qu'à la forteresse de Philermo, située sur une montagne où les fidèles vont vénérer Notre-Dame-de-toutes-les-grâces.⁶² Grâce à ce trésor de reliques,

56 Nompars de Caumont (note 25), pp. 43 et 82.

57 Io notaio Nicolo de Martoni. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi da Carniola a Gerusalemme 1394-1395, éd. par Piccirillo, Michele, Jerusalem 2003, pp. 125-127.

58 Pero Tafur. Travels and Adventures 1435-1439, éd. par Letts, Malcom, New York/London 1926, p. 52.

59 Bonnardot/Longnon (note 26), p. 9 ; Bartolini/Caporali (note 47), p. 31.

60 Régner-Bohler (note 1), p. 1135.

61 Cavaglia/Rossebastiano (note 12), p. 118.

62 Description des îles de l'Archipel par Christophe Buondelmonti, éd. par Legendre, Emile, Paris 1897, p. 184.

les chevaliers de Saint-Jean ont su attirer les pèlerins en route pour Jérusalem et faire de leurs deux églises principales des lieux de dévotion connus de tous les marcheurs de Dieu.

L'île de Chypre, qui constitue une escale quasi obligatoire sur la route de Jaffa, est également un haut lieu de la foi, que de nombreux pèlerins s'empressent de visiter. Mais ici les sanctuaires sont plus dispersés qu'à Rhodes. Il y a d'abord Paphos où, selon Saewulf,⁶³ pèlerin du début du XII^e siècle, s'est tenu un concile réunissant tous les apôtres après l'Ascension et à l'issue duquel saint Barnabé fut chargé d'évangéliser l'île. Né à Salamine de Chypre, comme le rappellent Guillaume de Boldensele et Jean de Mandeville,⁶⁴ il aurait subi le martyre à Paphos pour les uns (le pèlerin anglais de 1344 et Breydenbach en 1483)⁶⁵, à Salamine pour les autres (Ludolph de Sudheim)⁶⁶. Tout aussi important est pour nos pèlerins le monastère au sommet d'une montagne, gardé par des moines noirs (y a-t-il ici confusion avec les moines bénédictins ?). Ogier d'Anglure et Niccolò de Martoni s'y rendent pour voir la croix du bon Larron, que, d'après Jacques de Vérone, les marins invoquent durant les tempêtes. Ils y découvrent d'autres merveilles, comme un clou de la croix du Christ, et un fragment de la Croix qu'aurait volé un chevalier en partance pour la France, ce qui aurait provoqué par quatre fois une tempête ébranlant le navire où le voleur s'était embarqué. Seule la restitution de la relique aurait apaisé les flots déchaînés.⁶⁷ Salamine est un autre lieu saint pour nos voyageurs : ils y découvrent la maison de naissance de sainte Catherine, une chapelle où sont conservés les restes de saint Epiphane et ceux de saint Barnabé.⁶⁸ Tout près, Famagouste ne manque pas d'intérêt : Jacopo da Verona y visite les églises de sainte Marie de la Cava et de la sainte Croix ;⁶⁹ le prêtre Michele da Figline croit y avoir vu les hydres du miracle

63 *Peregrinationes tres* : Saewulf, John of Würzburg, Theodericus, éd. par Huygens, Robert B. C. (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CXXXIX*), Turnhout 1994, p. 61.

64 Régnier-Bohler (note 1), p. 1004 ; Jean de Mandeville. *Le livre des merveilles du monde*, éd. par Deluz, Christiane, Paris 2000, p. 122.

65 Hoade (note 39), p. 58 ; Bartolini/Caporali (note 47), p. 34.

66 Régnier-Bohler (note 1), p. 1052.

67 Bonnardot/Longnon (note 26), pp. 81-83 ; Piccirillo (note 57), p. 109.

68 Régnier-Bohler (note 1), p. 904 : saint Willibald, p. 1004 ; Guillaume de Boldensele, p. 1052 ; Ludolph de Sudheim ; Hoade (note 39), p. 58 : pèlerin anglais de 1344 ; Bellorini/Hoade (note 19), p. 127 ; Piccirillo (note 57), p. 109 ; Montesano (note 14), p. 149.

69 Cardini (note 6), p. 231 ; Bacci, Portolano (note 3), p. 230.

de Cana.⁷⁰ Niccolò de Martoni, lui, passe les fêtes de la Noël à Famagouste, suit les mâtines de la nuit de la Nativité, les messes et offices solennels du jour dans la cathédrale Saint-Nicolas, puis se rend le lendemain en l'église Saint-Etienne où il vénère les restes du premier martyr, avant de visiter le monastère de Sainte-Marie del Cammino, dont il décrit les reliques, puis le couvent de Saint-Dominique et l'église de Sainte-Marie de la Cava.⁷¹ La capitale, Nicosie, fait découvrir et vénérer à Nompard de Caumont un bras de saint Georges, la tête de sainte Anne, le corps de sainte Euphémie et le fer de lance utilisé par saint Georges pour tuer le dragon.⁷² Les séjours chypriotes de nos pèlerins, effectués surtout au retour de Terre sainte, leur permettent ainsi de prolonger leurs dévotions envers les saints locaux et de bénéficier des indulgences que leur procure la visite des principaux sanctuaires.

L'arrivée des pèlerins peut se faire à Jaffa, qui n'offre guère de reliques à leur dévotion, à l'exception d'une colonne où saint Pierre aurait attaché sa barque de pêche, ou bien à Beyrouth ou à Alexandrie, où des épisodes des vies de saints suscitent leur intérêt. A Beyrouth, c'est le souvenir du lieu où saint Georges affronta le dragon : une chapelle y est construite où se rendent Ogier d'Anglure, Giorgio Gucci et Lionardo Frescobaldi.⁷³ Gucci passe la semaine sainte dans l'église des chrétiens où, dit-il, un Sarrasin a percé d'une lance un crucifix, d'où a jailli le sang. Theodericus avait déjà signalé ce sacrilège, ajoutant que désormais de la plaie émanait une sainte liqueur.⁷⁴ Martoni rappelle que les frères mineurs ont célébré la messe pour les marchands avant leur départ, dans l'église même où le prêtre Michele da Fegline l'a lui aussi célébrée.⁷⁵

Plutôt que d'arriver à Jérusalem par Jaffa, certains pèlerins se rendent directement à Alexandrie, afin d'entreprendre le voyage vers Sainte-Catherine du Sinäï. Le grand port égyptien garde la mémoire de deux martyres, ceux de saint Marc et de sainte Catherine. Symon Semeonis croit voir dans deux colonnes de pierre rouge le lieu de leur exécution, alors que le pèlerin anglais Thomas Brygg parti en 1392 distingue la colonne où sainte Catherine aurait trouvé la mort à l'intérieur de la ville et un lieu extérieur, marqué par une colonne de marbre, où saint Marc aurait subi la décollation. Simone Sigoli se contente d'indiquer ce dernier martyre.⁷⁶

70 Montesano (note 14), p. 148.

71 Piccirillo (note 57), pp. 107-109.

72 Nompard de Caumont (note 25), p. 77.

73 Lanza/Troncarelli (note 11), pp. 214 et 304.

74 Huygens (note 63), p. 195.

75 Piccirillo (note 57), p. 101 ; Montesano (note 14), p. 144.

76 Hoade (note 39), pp. 11 et 78 ; Lanza/Troncarelli (note 11), p. 220.