::Savoirs LE FIL DES IDÉES

Les spectres de l'érudition. Un travail de bénédictin !

Actes du colloque Spectres de l'érudition, 2018

Jean-François Bert

Résumé

Certains gestes classiques de l'érudition moderne (copier, critiquer, annoter, commenter, compiler) ont-ils une attache religieuse ? Pour répondre à cette interrogation, adopter la perspective historique et sociologique du processus de sécularisation qui met l'accent sur une autonomisation progressive du domaine de la science face à celui de la religion ne permet pas de suivre l'intégralité et surtout de saisir la complexité des processus qui rapprochent ou qui au contraire éloignent ces gestes de l'érudition « religieuse » et ceux de l'érudition « savante ». En fonction, ceux-ci peuvent être de coagulation, d'appui, de renforcement réciproque, ou au contraire d'exclusion pure et simple. Il semble de même tout aussi difficile de s'interroger sur la manière dont les croyances, valeurs ou doctrines religieuses ont affecté, et continuent encore d'affecter, mais de façon différenciée, les domaines du savoir et de la connaissance scientifique. Dans ce texte, il s'agit au contraire de défendre la possibilité d'une « archéologie » différente des pratiques d'érudition qui consiste à mettre l'accent sur l'ordinaire de l'activité savante, sa matérialité parfois la plus concrète, et ce dans le but de saisir comment certaines pratiques savantes, pratiques de lecture et d'écriture, se sont développées, formalisées, et institutionnalisées dans un « environnement » religieux, avant de s'inscrire dans les habitudes parfois les plus routinières des disciplines savantes modernes et/ou contemporaines.

« Le monde académique fonctionne tout à fait comme une société archaïque, dans la logique d'une orchestration sans

> chef d'orchestre, le programme étant d'autant plus invisible qu'il est incorporé. C'est ce qui fait le charme des sociétés archaïques. [...] Et, dans un monde académique qui fonctionne bien, l'essentiel est tacite, l'essentiel va sans dire, est admis comme allant de soi. »
> Pierre Bourdieu, « Le fonctionnement du champ intellectuel », *in Regards sociologiques*, 17/18, 1999, p. 16.

> « L'étudiant est mis à l'écart de la société, relégué sur un campus. En même temps qu'on l'exclut, on lui transmet un savoir qui n'a aucun rapport direct avec les besoins et les problèmes du monde d'aujourd'hui. Cette exclusion est renforcée par l'organisation, autour de l'étudiant, de mécanismes sociaux fictifs, artificiels, d'une nature quasi théâtrale [...]. Enfin, l'étudiant se voit offrir une sorte de vie récréative – une distraction, un amusement, une liberté qui là encore n'ont rien à voir avec la vie réelle [...]. En ce sens, l'université, sans aucun doute, est assez peu différente des systèmes par lesquels, dans les sociétés dites primitives, les jeunes gens sont tenus à l'écart du village pendant leur adolescence et soumis à des rites d'initiation qui les isolent et les privent de tout contact avec la vie réelle, active. »
> Michel Foucault, « Conversation avec Michel Foucault », *Dits et écrits*, tome II, 1971, p. 185.

La question du rapport entre savoir(s) scientifique(s) et religion(s), en particulier dans un contexte occidental, est abordée de manière classique au travers du cadre général du processus de sécularisation[1]. Ce processus, sociologique et historique, vise à affirmer sous une forme résolument continuiste un recul progressif, ou une profonde transformation, de la sphère religieuse et de son influence sur l'ensemble de la société, dont la production des savoirs[2]. Une pente irréversible serait à l'œuvre depuis au moins le xvi^{e} siècle. Ceux que l'on appelait les « savants », les « lettrés », puis au xix^{e} siècle les « intellectuels », auraient peu à peu cessé d'être « croyants », devenant des « rationalistes », des « positivistes » et des « scientistes », voire, pour les plus touchés d'entre eux par la question de la place des raisonnements spiritualistes dans l'activité savante, des « matérialistes », des « agnostiques » ou des « athées ».

Cette lecture historique du processus de sécularisation a permis de mettre l'accent sur l'existence d'un conflit irréductible entre ces deux domaines. Conflit d'autant plus marqué qu'il s'organise et s'énonce au travers de polémiques retentissantes, qu'il s'agisse du procès de Galilée en 1633, de la première édition de *L 'Origine des espèces* de Darwin en 1859 et du fameux débat d'Oxford qui s'ensuivit un an plus tard, ou encore de l'émergence de la psychanalyse freudienne[3].

C'est oublier que c'est également au travers de l'argument de la sécularisation qu'une seconde série de travaux se développa comme réponse à l'hypothèse précédente. Ces analyses, historiques et sociologiques, ont voulu démontré la profonde résistance des structures religieuses dans la modernité, y compris, et peut-être surtout, dans la question de la production des savoirs scientifiques[4]. La religion n'a pas été un frein au développement des sciences et de la technologie et si cela a été le cas, c'est uniquement son dogmatisme et son autoritarisme qu'il conviendrait d'incriminer. Le livre d'Amos Funkenstein, *Théologie et Imagination scientifique* est de loin la meilleure illustration de cette tendance. L'historien précise comment, au détour du xvi^e^ et xvii^e^ siècle, les anciennes préoccupations théologiques se formulent en termes de science profane, mais aussi comment les nouveaux enjeux scientifiques s'expriment encore au travers de termes ou de réflexions théologiques plus anciennes, et ce au moins jusqu'à Kant, dont la philosophie vient totalement ruiner les fonctions méthodologiques du concept de Dieu dans toute entreprise de compréhension de la nature. Funkenstein n'a aucun doute, c'est en partant d'interrogations profondément théologiques – comme la toute-puissance divine, la providence, ou encore l'infinitude… – que la science moderne à pu jeter certaines de ses fondations les plus importantes.

C'est encore en recourant à l'hypothèse de la sécularisation qu'une troisième série de travaux aborde la compréhension du rapport sciences/religions mais cette fois-ci de manière bien plus ambiguë, voire dangereuse. Ces recherches tentent en effet de valoriser tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, serait la marque d'un accord ou d'une concordance entre ces deux domaines qui, historiquement et épistémologiquement, s'opposent termes à termes[5]. Cette convergence s'appuie, philosophiquement, sur l'idée d'une même unité de la pensée ainsi que sur une intention identique qui, tant pour la religion que pour la science, serait de rendre intelligible le monde[6]. Des travaux qui, tout en gommant l'existence de profondes divergences, voire de conflits, nous invitent à repenser l'ancienne théologie naturelle ainsi que l'importante littérature physico-théologique qui depuis le xviii^e^ siècle permet de considérer le monde comme le lieu de manifestation de Dieu alors compris comme son principe ordonnateur.

Peut-on sortir de ce cadre général – bien trop général – du processus de sécularisation ? Peut-on aller au-delà de ces différentes perspectives que nous venons rapidement d'évoquer : l'inexorable déclin de l'influence religieuse sur la production des savoirs savants, la démonstration d'une profonde « résistance » des structures religieuses, ou l'existence d'une profonde concordance entre ces deux domaines ? N'est-il pas possible d'approcher autrement la manière dont les croyances, valeurs ou doctrines religieuses ont affecté, et

continuent encore d'affecter, mais de façon différenciée, les domaines

du savoir et de la connaissance[7] ?

I.

C'est à cette difficile question que le sociologue Emile Durkheim s'attaque dans son *Evolution pédagogique en France* après avoir mis en place un premier grand récit sociologique de la laïcisation des sociétés modernes en montrant comment les pensées, les pratiques et les institutions de types religieuses ont perdu une part de leur influence du fait d'un profond processus de différenciation social. Publié de manière posthume en 1938, cet ouvrage reprend une série de cours donnés par le sociologue au début du xx^{e} siècle devant les futurs professeurs de lycée. Durkheim y insiste longuement sur le fait que la manière dont l'éducation scolaire et universitaire française pense l'acquisition du savoir et de la connaissance se situe historiquement et sociologiquement à la croisée du monde profane et du monde religieux. En détaillant l'histoire des institutions scolaires depuis le Haut Moyen Âge, Durkheim ne tarit pas d'éloges sur les Bénédictins qui « contribuèrent plus que tout autre au réveil des études[8] ». Il glorifie également la figure du moine, cet instituteur de l'Europe jusqu'au xii^{e} siècle qui inaugure une profonde rupture sociale dans l'apprentissage et la transmission des savoirs, en particulier avec l'essor des villes, la circulation accrue des textes et le renforcement de l'État.

Durkheim n'est certes pas le premier à relever l'importance de cette matrice religieuse de l'érudition française. Ce qui le distingue des autres, et ce qui rend ce livre important dans notre tentative de théorisation, c'est sa manière de vouloir complexifier l'importance de la matrice religieuse dans le développement des pratiques érudites en montrant de quelle façon l'école et l'université sont parvenues à la fois à s'abstraire de cette matrice mais tout en conservant et en reconduisant dans son organisation, sa structure ou son imaginaire, des traits spécifiquement religieux. Trois traits sont pour Durkheim plus particulièrement importants. Le premier est l'impossibilité pour les individus d'acquérir de la connaissance et du savoir en dehors d'un environnement institutionnel et physique qui, comme le milieu sacré, possèdent ses règles propres, en tout cas des règles différentes de celles suivies par le reste de la cité « séculière ». Un espace, en outre, qui n'est fréquenté, à ses débuts, que par ceux qui ont de quoi échapper à l'utilitarisme de l'activité quotidienne. Le second trait qui pour le sociologue fait entièrement partie de cette matrice religieuse

de l'érudition et qui se retrouve reconduit dans les structures d'éducation séculière est le fait que la connaissance doit s'acquérir avec lenteur, patience, par étapes successives, par exercices répétés où

corps et l'esprit sont parfois entièrement mobilisés[9]. Enseigner n'est pas seulement empiler ou inculquer des savoirs vides de sens. Il s'agit surtout de préparer l'élève à la vie en l'instituant comme un sujet dont les valeurs, la morale et les croyances doivent être adaptées au monde dans lequel il vivra, en l'occurrence pour le monde médiéval, une société résolument chrétienne. Le dernier élément qui participe pour Durkheim de cette matrice religieuse est le fait que l'éducation repose depuis les premiers temps de l'époque chrétienne sur une relation profondément duale : celle du maître et du disciple. Cette relation, hiérarchique, est profondément formatrice car comme l'indique le sociologue : « Le contact entre les élèves et le maître était de tous les instants, c'est, en effet, cette permanence des relations qui caractérise le convict, cette première forme de l'internat. Or, cette concentration de l'enseignement constitue une innovation capitale qui témoigne d'un changement profond intervenu dans la conception qu'on se faisait de la nature et du rôle de la culture intellectuelle[10]. »

Les intuitions de Durkheim doivent nous encourager à envisager la multiplicité des processus qui rapprochent ou qui éloignent l'érudition « religieuse » de l'érudition « savante », et qui, en fonction des moments, peuvent être de coagulation, d'appui, de renforcement réciproque, ou au contraire d'exclusion pure et simple[11].

D'autres auteurs, venant d'horizons disciplinaires et épistémologiques divers, comme ce fut le cas d'Alexandre Koyré dans ses séminaires de l'EPHE au début des années 1930, ont aussi cherché à complexifier la compréhension que nous avons de ces rapports. Tout en reconnaissant une différence fondamentale entre la religion, qu'il envisage comme un ensemble de croyances et de doctrines portées par une organisation plus ou moins centralisée, et les recherches scientifiques, dont le but est de cerner des phénomènes observables par des moyens qui refusent tout appel à une quelconque cause surnaturelle, Koyré précise comment l'idée d'infinité de l'espace a d'abord été comprise, durant l'époque moderne, comme un corollaire de l'idée d'infinité de Dieu[12]. Proximité, croisement, coagulation, corrélation… c'est une tentative que Robert Merton a également cherché à mettre en place dans le cadre de sa thèse sur le puritanisme. En voulant expliquer l'intérêt grandissant de l'élite anglaise du xvii^{e} siècle pour la science et la technique, et comment ce choix a pour effet de la détourner d'autres sphères d'activité qu'elle prisait auparavant, tels les arts, l'armée et surtout la religion[13], Merton abandonne la lecture réductionniste qui n'aurait fait que souligner l'état des rapports de production de la société anglaise pour au contraire essayer d'énoncer

une corrélation – des proximités – entre le puritanisme et la science. À l'image de Robert Boyle, tous les grands héros de cette nouvelle science expérimentale étaient imprégnés par les valeurs de l'éthique protestante[14]. Tous étaient en quête des Lois de la régularité du monde physique. Tous ont pour cela cherché à intensifier leur observation de la nature, glorifiant au passage l'œuvre de Dieu. Plus récemment, c'est grâce aux travaux de l'historien Bruno Neveu que de nouvelles coagulations complexes entre l'érudition religieuse et l'érudition savante ont pu voir le jour. En travaillant sur les méthodes de l'érudition gallicane, Neveu montre comment celles-ci se sont poursuivies en Allemagne et en France bien après la révolution de 1789. Plus encore que de simplement modifier la chronologie du problème, Neveu montre comment ces méthodes ont en fait été pillées par les adversaires directs de la religion dans le but de contribuer à « ébranler » et à préparer, précise l'historien : « une clarification dans les rapports entre deux ordres de nature différentes, amenés à reconnaître peu à peu leur indépendance réciproque ?[15] ». La critique de l'érudition religieuse, si l'on suit Neveu, aurait donc pour origine un réemploi et un retournement explicite de certaines de ces techniques les plus éculées.

Ces quelques hypothèses suggestives se conjuguent toutes dans l'idée d'« archéologie religieuse » que Michel de Certeau élabora dans un chapitre célèbre de son *Écriture de l'histoire.* Il s'agissait alors pour l'historien de saisir comment la religion, au détour du xvii^e^ et xviii^e^ siècle, tout en perdant son rôle antérieur d'ordonnancement des conduites, continuait à subsister dans la modernité comme un « réservoir » de pratiques sociales, en particulier pour le pouvoir politique qui, « au besoin », pouvait décider de s'en servir afin d'atteindre certains objectifs précis, dont la cohésion sociale, ou encore l'unité nationale[16].

Si ces pages de de Certeau questionnent les liens complexes entre politique et religion, elles nous sont aussi particulièrement utiles pour essayer de repenser ceux qui se développent entre une érudition de type religieuse et une érudition scientifique. Il deviendrait possible, par exemple, de saisir comment se perpétue, y compris dans un domaine aussi fortement sécularisé que celui de la science, ce « spectre » de l'érudition religieuse sous forme d'un imaginaire, de valeurs mais aussi de pratiques. Il deviendrait possible, également, de se demander pourquoi certaines pratiques érudites, foncièrement religieuses, ont finit par s'imposer dans l'espace savant tout en se jouant, en même temps, de leur origine religieuse pour obtenir, par exemple, un surcroît de légitimité. Il deviendrait envisageable, encore, de se demander quelle est la place motivationnelle des croyances religieuses pour les premiers hommes de science[17]. Il suffit de penser

ici à la manière plus que subtile dont Charles Darwin répond dans son *Origine des espèces* (1859) à la *Théologie naturelle* (1802) du Pasteur William Paley, livre alors en vogue chez la plupart des naturalistes au

point d'accompagner Darwin pendant son voyage autour du monde[18]. Dans ce sillon archéologique ouvert par de Certeau, il devient surtout possible de se demander pourquoi nous continuons encore de nous tourner vers un lexique religieux dès lors qu'il s'agit d'explorer et d'analyser les structures de nos institutions savantes. Pourquoi construisons-nous des universités ou des institutions de savoir, comme des bibliothèques, en cherchant explicitement à perpétuer le modèle classique du cloître ou du *scriptorium* médiéval, essayant de réaliser architecturalement l'idée éculée depuis au moins Einstein que l'université serait un « temple » de la science[19].

Alors que Durkheim nous permet de réfléchir à la complexité historique du processus de laïcisation qui touche les sociétés occidentales, en particulier concernant les institutions de savoir, l'archéologie religieuse de de Certeau nous donne l'occasion d'explorer de nouveaux points de passage qui jusque là ont été délaissés tant par les historiens spécialistes des savoirs savants que par les historiens des religions. Pensons, par exemple, au cas de l'Ecole des chartes, fondée en 1821, dont l'ambition était à l'origine de renouveler les méthodes historiographiques tout en poursuivant le travail des Bénédictins, appliqués à lire les manuscrits, à les dater et à les expertiser pour exclure les faux des corpus de la théologie. Comme le précisa Duby : « l'École des chartes avait recueilli l'héritage de ces pionniers de l'érudition[20]. » Dans le même ordre d'idée, il y aurait comme un autre point de passage à explorer ce qui relie, ou non, les bibliothèques monastiques et les premières bibliothèques séculières, fondées au moment de la création des universités. Outre la question du classement et de la disposition des ouvrages, est-il possible de repérer des coprésences d'ouvrages, d'identiques éléments architecturaux ou de décor, de mobilier, de technique de rangement et de classification, et pourquoi pas de similaires manipulations d'ouvrages[21] ? On pourrait enfin décider de suivre des trajectoires de personnes ayant joué un rôle de passeur entre ces deux pratiques d'érudition. Pensons au cas du jésuite italien Roberto Busa qui, en 1949, entama un fastidieux travail de transcription de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin sur support informatique en « codant » par perforation chacun des mots de l'œuvre, posant ainsi les fondations d'une nouvelle approche des sources textuelles. L'entreprise exégétique mais aussi technique de Busa prit une toute autre envergure suite à un partenariat avec IBM qui, comme le rappelle Pierre Mounier, lui a permis d'« établir un jeu de 13 millions de fiches[22] », le faisant alors pleinement rentrer dans le monde des grands nombres et de leur gestion.

II.

Il est possible d'analyser la matrice religieuse de l'érudition moderne au travers des nombreuses représentations, produites à la Renaissance, qui mettent en scène la figure archétypale de saint Jérôme. La peinture d'Antonello da Messina (1460)[23], la gravure d'Albrecht Dürer (1514)[24], la version peinte par Le Caravage (1606)[25] ou encore le *Saint Jérôme étudiant* du Greco (1600-14) [26] présentent un Jérôme assis en plein travail de traduction, de correction, d'écriture ou de lecture. Les grands attributs de l'érudition religieuse sont présents, et en premier, dans les livres qui sont souvent figurés de manière envahissante[27]. Le stylet est dans la main, parfois dans les deux mains du Saint, comme dans cette représentation de Jérôme dans le scriptorium du Maître de Parral (1480-1490. Museo Lázaro Galdiano)[28]. La main surplombe le livre ouvert. C'est à chaque fois l'image d'un Saint érudit, à l'ouvrage, qui est donné à voir. Un saint penché sur son pupitre, opérant un travail ardu qui ne peut que relever d'une médiation hautement spéculative, à la limite de l'ascèse[29]. Cette pose, depuis devenue classique, permet encore d'immortaliser certains de nos érudits les plus célèbres, que ce soit le philosophe Michel Foucault assis à son bureau, caché par un empilement de dossiers, le linguiste Georges Dumézil accoudé à ses paperasses et ses piles de livres, ou encore le psychologue Jean Piaget assis dans son bureau-caverne de Genève.

Ces nombreuses représentations sont loin d'être l'unique moyen à notre disposition pour qualifier les divers éléments qui composent ce spectre religieux de l'érudition. L'exploration du lexique utilisé tant par les savants eux-mêmes que par ceux qui cherchent à observer et comprendre le fonctionnement, les valeurs, ou encore les pratiques constitutives de la science moderne, constitue un autre moyen d'accéder à cet imaginaire qui reconduit certains *topoi* religieux. Les mots ne font pas que trahir le rôle important joué par cette matrice dans les mondes savants, ils nous donnent à voir aussi le fait que les lignes d'opposition classiquement utilisées pour séparer ces deux domaines sont le résultat de jeux subtils, entre subversions et accommodements, réélaborations constantes[30], amplifications, et parfois métissages étonnants.

Deux voies d'analyse sont envisageables. La première est de suivre celle inaugurée par Gérald Holton avec son hypothèse des *themata* qui sont ces grandes représentations mentales sous-jacentes au processus de production d'une théorie de type scientifique[31]. En poursuivant son approche, il serait sans doute possible de déterminer la place que jouent les croyances religieuses dans les grands présupposés philosophiques, transmis par l'éducation, la culture, ou encore les représentations traditionnelles. Plus encore, il permettrait de voir

comment les *themata* « religieux » sont parfois activement mobilisés par les savants pour produire un raisonnement de type scientifique. Une approche qui permettrait de répondre à une interrogation persistante dans l'histoire des sciences : l'appartenance à une religion détermine-t-elle une spécificité d'approche, permet-elle d'expliquer le développement d'un certain style de raisonnement[32] ? Il est aussi possible, comme l'ambitionna l'historienne Françoise Waquet, de suivre les traces de cet imaginaire religieux dans les genres dits « mineurs » de la littérature savante que sont les nécrologies, les hommages et les mélanges[33], ou encore les autobiographies qui fleurissent au détour du xviii^e^ et du xix^e^ siècle. Ses fameuses « égo-histoires » rédigées par plusieurs historiens de renom sur la demande d e Pierre Nora en 1987 offriraient sans conteste des perspectives passionnantes. Entre réflexion sur la réflexivité, parcours intellectuel et récit de vie, ces égo-histoires visant à faire de la « vie » de l'historien un matériau comme les autres nous révèlent combien l'activité d'historien est pleinement dépendante d'enracinements biographiques et psychologiques, mais également religieux. Pierre Chaunu ne fait aucun mystère de son « itinéraire spirituel[34] » qu'il juge indispensable pour comprendre le choix de ses objets historiques. Philippe Ariès semble suggérer que « la création historique est un phénomène de nature religieuse », impliquant de renoncer aux principes de la connaissance objective et au respect de la réflexion critique[35]. Jacques Le Goff, pour sa part, reviendra longuement dans son récit sur le contraste qui existait, durant son enfance, entre sa mère, « la chrétienne du christianisme de la peur », et son père, « l'anticlérical », qui vécut « dans la détestation d'une Eglise antisémite[36] ». Une opposition structurante à laquelle il fait remonter son choix de ne pas vouloir approcher la question religieuse au travers de la théologie médiévale, mais bien à partir de la sensibilité des gens envers les rites et les pratiques religieuses. Comme pour Michelle Perrot, la Bible était chez lui « un livre de chevet », « un livre fondateur[37] » ! Dans quelques cas, l'appartenance à une religion se révèle être un fait encore bien plus capital. C'est le cas de René Rémond qui précise qu'elle n'a pas seulement eu « une influence décisive sur sa formation » mais aussi sur sa conception philosophique – et donc historique – de l'homme en général[38]. Ajoutons encore à ce premier groupe de récits les propos tenus par Paul Veyne qui évoque dans ses mémoires le « monastère laïc de la rue d'Ulm[39] », ou ceux du médiéviste Georges Duby qui eut, on le sait, un rapport difficile avec cet exercice de l'égo-histoire, prévenant son lecteur qu'il « n'exhiberait » dans son récit qu'une part de lui-même, à savoir « l'*ego-faber* [40] ». Au détour d'une simple phrase, alors qu'il évoque son travail d'historien dans les archives durant la rédaction de sa thèse, Duby opère un rapprochement pour le moins étonnant entre ses pratiques d'historien et celles des moines bénédictins du xvii^e^ siècle.

Comme eux, pour travailler sur les documents d'archives, l'historien n'aurait besoin que d'« une plume, une loupe, des fiches[41] ».

À relire ces différents récits avec cet œil attentif envers la mise en scène de la religiosité, on pourrait en conclure, sans doute un peu trop rapidement, que la mobilisation par les acteurs, historiens ou autres, de la référence religieuse tient surtout à des événements qui jalonnent un parcours de vie, qu'il s'agisse de la fréquentation, enfant, d'un séminaire ou d'un collège jésuite ; de la connaissance d'un prêtre qui a pu jouer un temps un rôle de « maître » ; ou, plus simplement encore, de l'appartenance à une famille ou à un milieu fortement croyant. Il est donc important de dépasser ces « accidents » biographiques pour essayer d'engager une véritable plongée, historique et comparative, dans la diversité des métaphores employées pour évoquer le travail quotidien de l'érudition et de la production du savoir. Rappelons quelques éléments significatifs.

En 1936, lorsque le slaviste Paul Boyer se remémore, après la mort du linguiste Antoine Meillet, le travail de ce « moine laïc », « levé dès cinq heures, plus tôt parfois, et constamment debout », l'expression « travail de bénédictin » lui semble particulièrement adéquat[42]. Cette référence est un habile moyen de souligner le travail zélé, quasi sacerdotal, ascétique certainement aussi, du linguiste qui s'est appliqué sans faille à suivre et à prouver ses grandes hypothèses concernant l'histoire sociale de la langue. Quelques années plus tard, c'est un autre linguiste, indo-européaniste, Georges Dumézil, qui mobilise lui aussi une importante figure religieuse, celle du moine copiste, pour qualifier sa pratique de recherche. Cette référence puisée dans les premiers temps du christianisme l'amène à souligner la place importante jouée dans son activité quotidienne par la pratique de la copie, du moins avant l'irruption des techniques mécaniques de duplication (du papier carbone et de la photocopie) au milieu des années 1960. Se dire moine copiste est aussi un moyen de signifier le rapport particulier qui lie le savant aux livres. Des livres que l'on apprend par cœur en les recopiant, que l'on imite dans ses propres écrits, que l'on ne cesse de commenter, de recommencer ou de poursuivre[43]. Mais la figure du scribe lui permet aussi de mettre en avant différentes qualités. Outre la persévérance et le sacrifice de soi que l'on retrouve dans l'imaginaire porté par la figure précédente du bénédictin (mais pensons aussi à l'humilité, la patience, la fidélité ou encore la modestie, qui sont autant de remparts contre la vanité et le péché d'orgueil[44]), le scribe introduit dans l'imaginaire savant celle de l'expertise qui se manifeste, en particulier, au travers du geste complexe de la correction (*emendatio*)[45]. D'autres figures du même genre peuplent les récits savants. On peut trouver encore celle du

gyrovaque, cet itinérant solitaire, qui vit dans l'errance, passe de monastère en monastère. Le gyrovaque nous rappelle que l'acquisition des savoirs ne se fait pas sans difficultés. Le savoir ne s'acquiert qu'après une longue pérégrination, comme celle qu'expérimentent les étudiants des premières universités européennes, allant de Bologne à Padoue, de Paris à Montpellier [46]. On apprend en suivant un chemin, un méandre, des routes sinueuses et parfois des impasses[47]. C'est en mobilisant une autre figure de l'érudition religieuse qu'il sera possible de dénigrer une certaine tendance de la réflexion intellectuelle ou savante. À partir du xviii[e] siècle, dire d'un savant qu'il est un « jésuite » est alors le plus sûr moyen de le transformer en un hypocrite, un retors, ou un calomniateur qui ne sait qu'utiliser des jeux de mots et le beau style pour emporter l'adhésion de ses lecteurs et auditeurs[48]. Le jésuitisme est cette qualité qui pousse un auditoire à penser et agir contre sa volonté. C'est une habile tournure d'esprit qui se fonde sur des techniques rhétoriques éprouvées et qui ne vise pas à ouvrir l'intellect, mais bien plutôt à le réduire et à « emprisonner » toute réflexion, toute science[49].

Comme l'a justement remarqué Waquet [50], la matrice religieuse de l'érudition va aussi permettre de mettre l'accent sur des types de rapports qui traversent nos mondes académiques, en premier celui entrevu par Durkheim dans son ouvrage de 1938 entre le maître et le disciple. Tout commence pour le sociologue par la « foi » en son maître, ou au moins dans son travail. Sans cela, rien n'est envisageable ! C'est ce que Durkheim rappelle à l'historien et archéologue Henri Hubert en évoquant, dans une lettre datée de 1898, le possible recrutement de nouveaux collaborateurs pour la jeune équipe de *L'Année sociologique.* Pour pouvoir en faire partie, insiste Durkheim, il faut : « une foi commune et une grande confiance mutuelle ». C'est malheureusement tout ce que ne possède pas le jeune géographe Emmanuel De Martonne que Durkheim décide finalement de ne pas intégrer à l'équipe : « S'il ne croit pas, il vaut mieux qu'il s'abstienne, or quand je l'ai vu, il n'avait pas la foi[51] ». Il n'est pas rare que ces étranges métaphores religieuses servent aussi à rendre palpables des jeux parfois encore subtils de positionnements. Parler d'un tel comme d'un « prophète[52] », c'est souligner – souvent perfidement – son profond désir de se poser en chef de file d'une discipline, d'établir sa propre méthode, ou encore de légitimer ses propres mots-concepts devant un auditoire qu'il espère « recueilli ». Qualifier un autre d'« hérétique », c'est au contraire rendre manifeste son éloignement, tant théorique que méthodologique, aux codes de sa propre discipline. Surnommer un autre de « clerc[53] », c'est remarquer ses nombreux efforts, souvent vains, pour défendre sa « chapelle[54] ». On peut encore ajouter à ce premier panel tous ceux dont on prend les mots soit pour des « oracles »[55], soit pour des « paroles d'évangiles[56] ». L*es désaccords entre savants, aussi, en tout cas lorsqu'ils se disent, font appel à ce spectre de*

l'érudition religieuse. On lance un « anathème *» pour interdire de fréquenter,*

de citer, ou même de lire [57] *.*

Notons, par ailleurs, la très faible place laissée aux femmes dans cet imaginaire religieux de l'érudition. Une absence qui a pu être interprétée comme une conséquence directe de la cléricalisation de la culture occidentale au Moyen Âge. L'attitude de rejet des clercs chrétiens détenteurs du savoir envers les femmes aurait fini par imprégner subtilement les organisations académiques à travers la Réforme, mais aussi après la laïcisation de l'apprentissage[58]. Cette lecture du savoir féminin évolue. De nombreuses analyses tentent désormais de préciser, pour le Moyen Âge, le rapport des femmes – en particulier des religieuses – avec l'écrit et l'apprentissage de la lecture. Il semble néanmoins certain que l'avènement de l'université – lieu de savoir essentiellement masculin – est à l'origine d'une différence de reconnaissance entre le savoir féminin et le savoir masculin, et en premier une différence en terme d'autorité[59].

L'institutionnalisation de nouvelles disciplines universitaires, comme l'indologie, l'ethnologie ou encore la linguistique comparée sera, dès la seconde moitié du xix^{e} siècle, un facteur d'évolution de ce lexique vers un imaginaire moins ethno-centré et donc moins christo-centré. C'est le cas, par exemple, de l'emploi du terme magico-religieux de « mana » qu'Henri Hubert, proche de Marcel Mauss et d'Émile Durkheim, mobilise en en faisant un synonyme de charisme. Avec ce terme, l'historien maugrée contre le rituel inutile des congrès auquel il ne souhaite pas se plier. « Je devrais y aller », écrit-il à Mauss, « bien que je considère comme du temps perdu le temps qu'on passe à parloter dans ces congrès. Les nouvelles qu'on y annoncerait, je les connais. Le mana que j'y gagnerais, je n'y tiens pas[60] [...]. » D'autres métissages du même genre mériteraient une attention particulière. Pensons à la manière dont le terme de « mandarin », que nous relions faussement à une pratique religieuse alors qu'il s'agit en fait d'une création administrative[61], sert, au moins depuis la publication par Simone de Beauvoir d *es Mandarins* en 1954, à stigmatiser certains abus d'autorité. Les célèbres slogans de mai 1968 « Merde au mandarin » ou « Le mandarin est en vous » étaient une manière de prémunir chaque enseignant, mais finalement quiconque souhaiterait se distinguer par son savoir, devant le penchant mandarinal de l'autoritarisme et surtout du conservatisme. Le terme de « guru », qui recouvre en Inde la fonction d'« enseignant », de « précepteur », de « maître », ou d'initiateur d'une école de pensée autoproclamée ou traditionnelle, va lui aussi connaître un usage important, en premier dans le domaine des indologues. Comme l'a bien repéré Waquet, le terme sera utilisé

par Jean Filliozat, Abel Bergaigne, Marcel Mauss ou encore Sylvain Lévi [62]. Mais on le retrouve aussi dans la sociologie d'Howard Becker qui, avec, cherche à analyser le rapport au savoir de celui qui « vous dit ce que vous avez besoin de savoir le moment voulu[63] ». Le « griot », lui, connaît un usage similaire chez les africanistes. Alors que le griot est celui qui détient une connaissance des choses d'origine magique ou initiatique, le terme est mobilisée pour qualifier le rapport de certains ethnologues, comme Jean Rouch, Marcel Griaule ou Michel Leiris, avec leur objet d'études. Il sert, plus particulièrement, à signifier la manière différente que ces trois ethnologues ont eue de rendre compte des récits entendus au cours de leurs observations de terrain. Sous la plume de Léopold Senghor, dans *Comme les lamantins vont boire à la source* [64], la figure du griot, dont une partie de la légitimité procède de son savoir-faire oral et de sa capacité à mélanger des récits chantés, récités, ou psalmodiés, deviendra une figure savante de plein droit, mémoire à la fois d'un peuple, et en même temps symbole d'authenticité et d'africanité.

Nous n'en finissons pas de reconduire dans nos mots et nos expressions cette matrice religieuse du savoir et de l'érudition, y compris lorsqu'il s'agit de rendre compte du fonctionnement ou du mécanisme des organisations académiques. Employée par le sociologue américain Robert Merton en référence directe à une phrase de l'Évangile[65], l'« effet Matthieu[66] » est une manière habile de désigner les mécanismes par lesquels les plus favorisés tendent à accroître leur avantage sur les autres. Comment les scientifiques, mais aussi les universités les plus reconnues, arrivent-ils à entretenir leur domination sur le monde de la recherche ? On peut évoquer aussi la manière dont Pierre Bourdieu, dans son *Homo Academicus*, en poursuivant l'hypothèse de *L 'Evolution pédagogique en France* de Durkheim, débusque les dispositifs par lesquels un professeur-chercheur cherche à accumuler un capital d'autorité spécifique, comme en décidant de participer à des congrès et à des colloques que le sociologue compare à des « rites » et des « cérémonies » qui ne sont là que pour accentuer une réputation[67]. La notion de tradition, présente elle aussi dans le lexique bourdieusien, connaît depuis peu un certain regain d'intérêt chez les spécialistes de l'histoire des disciplines. Le terme permet de souligner l'importance des communautés savantes, mais surtout les jeux d'influences et les rivalités qui existent entre ces communautés et des « traditions » savantes souvent antagonistes[68].

III.

Vouloir analyser cet imaginaire n'est cependant qu'une des faces de l'archéologie religieuse au sens ou l'entendait de Certeau. Celle-ci n'est pas qu'une analyse des discours mais se veut aussi une description des « faire ». Plus encore, de l'articulation entre ces deux niveaux. Il s'agit de saisir « des systèmes distincts et combinés », en d'autres termes : « des pratiques et des idéologies s'articulant dans un cas particulier » [69].

C'est sans doute ce que nous permet Duby. Replacée dans son contexte, l'incise du médiéviste sur ses pratiques d'historiens peut se lire, justement, comme une profonde réserve envers l'informatisation grandissante qui touche alors de plein fouet la recherche historique[70] – un point sur lequel Duby reviendra d'ailleurs. Mais il est aussi possible de lire cette phrase comme le signe que cette matrice religieuse de l'érudition moderne s'exprime aussi au travers de pratiques disciplinaires, y compris des gestes routiniers comme le fait de se rendre aux archives pour un historien[71]. Une investigation historique s'impose là encore. Elle aurait pour fonction de saisir comment certaines de nos pratiques savantes, surtout des pratiques de lecture et d'écriture, se sont développées, formalisées, et institutionnalisées dans un « environnement » religieux, avant de s'inscrire durablement dans les habitudes des disciplines savantes modernes et/ou contemporaines[72].

Concernant l'écriture savante – que l'on peut définir, dans un sens large, comme un type d'écrit relevant d'un professionnel dont l'ambition est à la fois de revendiquer son appartenance à un réseau constitué et d'obtenir de ce réseau une certaine forme de légitimité et de reconnaissance – les hypothèses anthropologiques de Jack Goody établissent depuis longtemps l'existence d'un lien fort entre le développement de ce type d'écrit et celui des religions du livre qui ont mis en place différents moyens sous forme d'infrastructures spécifiques pour entourer la pratique de l'écrit, qu'il s'agisse de bâtiments (*scriptorium*, madrassa) ou de personnels qualifiés. Elles ont surtout associé à cette compétence particulière de l'écrit des dotations économiques, du prestige, et de l'influence[73]. Aux yeux de l'anthropologue, le développement de l'« art » religieux de l'écrit a fini par imposer un mode particulier d'organisation des savoirs, de nouvelles méthodes interprétatives, mais surtout, et comme l'avait pressenti Foucault [74], l'instauration de nouveaux modes d'accès, souvent restrictifs, aux savoirs. Le sociologue des sciences Edgar Zilsel, lui aussi, tout en analysant le rapport des érudits aux textes a rapidement perçu à l'oeuvre – et ce quelle que soit la tradition religieuse d'appartenance – l'existence d'une rationalité scolastique identique qu'il exprime ainsi : « Brahmanes en Inde, théologiens bouddhistes au Japon, scolastiques médiévaux arabes et catholiques : tous se conforment à leurs méthodes à un degré inouï. Les talmudistes juifs procédaient de la même manière [...]. Tenus au

respect des autorités, ils privilégiaient les citations et exprimaient leurs opinions sous la forme dominante de commentaires et de compilations[75] ». À en croire Zilsel, la pratique du commentaire et celle de la compilation seraient deux modes d'écrits propres aux mondes religieux qui se sont retrouvés projetés et légitimés dans les mondes académiques sécularisés. Une hypothèse suggestive qui demanderait encore à être enrichie par une observation de la complexité et de la densité de ces écritures dites savantes, des gestes d'écritures, de l'usage de certains supports, mais aussi de la maîtrise graphique que l'on peut acquérir dans ce type de rationalité scolastique. Une maîtrise qui, par ailleurs, demanderait à être contextualisée, d'un côté, avec les autres « spécialistes » de l'écrit (copistes, notaires, écrivains, fonctionnaires...) qui opèrent dans la même culture graphique et, de l'autre, dans le cadre plus vaste des pratiques d'écrits dits « ordinaires[76] ». C'est de cette manière qu'Anthony Grafton interrogea le travail érudit de mise en page de Pierre Bayle pour l'édition de son dictionnaire. Un travail d'annotation marginale qui visait à référencer, commenter et au besoin corriger l'ensemble des éléments présentés sur la page. Comme l'indique Grafton, ce travail de Bayle s'origine en fait dans trois traditions graphiques différentes qui ont finit par s'accorder. En premier, on retrouve la pratique de la compilation propre aux premiers encyclopédistes antique, à l'exemple de Pline l'Ancien. En second, Grafton note l'influence de la pratique du commentaire et de la glose des érudits humanistes. Enfin, et peut-être surtout, l'érudition de Bayle puise aux pratiques proprement ecclésiastique qui s'ancre pour une bonne part dans la manière dont Eusèbe, pour rédiger son *Histoire ecclésiastique*, fonde un système argumentatif complexe qui articule des documents officiels, des témoignages et des archives[77].

Peut-on aller plus loin et, par exemple, voir comment la pratique des lieux communs constituerait, elle aussi, un objet d'étude permettant de repérer certains points de passage entre « rationalité scolastique » et « rationalité scientifique » ? Ces collections de citations, le plus souvent en latin et méthodiquement organisées par entrées, viennent prendre la place des *Florilegia* du Moyen Âge, l'outil de base du prédicateur qui se concentrait alors sur la Bible et les Pères de l'Église [78]. À partir du xvii^{e} siècle, cette pratique des lieux communs occupera une place centrale dans les méthodes d'enseignement. Les choix d'extraits évoluent progressivement et on a pu noter tant une diminution des citations ayant un rapport direct avec une dimension strictement spirituelle qu'une augmentation d'extraits servant à l'acquisition d'un savoir (technique ou pratique). Le lieu commun deviendra un instrument essentiel au travail érudit, à la fois parce qu'il donne au savant un accès plus rapide aux textes à partir desquels il

décide de fonder sa réflexion, mais aussi parce qu'il oblige le savant à développer des techniques documentaires spécifiques que l'on va retrouver, pour certaines d'entre elles, à la base des catalogues méthodiques et de la plupart des indexations modernes. Il est possible de faire une analyse similaire pour la pratique de la mise en fiche qui prend de l'ampleur, en France, durant la seconde moitié du xviii[e] siècle, avec le travail de l'abbé François Rozier (1734-1793). Formé à Lyon par les jésuites, ce-dernier décide de composer sa *Nouvelle table des articles contenus dans les volumes de l'Académie royale des sciences de Paris, depuis 1666 jusqu'en 1770* en apposant plusieurs références bibliographiques sur le verso de cartes. Ce geste a priori anodin préfigure pourtant un profond changement dans les mondes savants, puisque Rozier instaure une première forme d'uniformisation de l'accumulation des références bibliographiques et des notes de bas de page dont le rôle devient central dans la construction « tragique » des savoirs académiques modernes[79].

Pour ce qui concerne la lecture savante, le moment du christianisme antique qui connait le passage du *volumen* au *codex* à partir du ii[e] siècle, a souvent été vu comme un important moment de rupture que les démonstrations de Brian Stock, entre autres, permettent désormais de mieux mettre en perspective. L'historien clarifie en effet la place de la lecture à côté des pratiques méditatives, rappelant pourquoi la lecture à haute voix (liée à l'usage de la *scriptio continua* qui ne sépare pas les mots les uns des autres) gagne au premier temps du christianisme en prestige, instaurant un rapport direct à Dieu[80]. À partir du vi[e] siècle, c'est pourtant la lecture à voix basse qui s'officialise dans une grande partie des congrégations religieuses. Celle-ci devient le signe d'une lecture attentive, centrée alors sur un seul livre, la Bible qui sera lu, relu, paraphrasé, imité, commenté, appris par cœur, et décoré. Cette lecture, comme le rappelle l'historien de l'écrit italien A. Petrucci, facilite pour le lecteur la saisie du sens de textes souvent complexes, et pas uniquement théologique[81]. A cette première rupture s'ajoute une autre modification d'ampleur qui se met en place au détour du xii[e] siècle. Comme le démontre Ivan Illich, c'est durant le siècle d'Hugues de Saint-Victor que l'on peut voir apparaître un travail inédit sur la page manuscrite. Les scribes décident de donner des titres aux chapitres, de multiplier les procédés de recherche dans le texte sous forme d'index, de tables de concordances, ou encore de catalogues, de sommes, de glossaires ou d'abrégés[82]. On semble prendre conscience de l'impossibilité de pouvoir tout lire, et donc de pouvoir se souvenir de tout ce qu'il est désormais possible de lire[83]. Si ce changement est graphique, car la page est désormais pensée comme un texte optiquement organisé, cela va aussi avoir des effets très concrets sur les pratiques de lecture et le rapport aux textes. L'on passe d'un acte

de lecture proprement liturgique et collectif à une pratique du feuilletage qui est individualiste et silencieuse. La recherche de la sagesse, d'une forme de méditation ou encore d'un dialogue avec Dieu, s'efface désormais devant cette nouvelle pratique du livre qui encourage une lecture rapide, active, réflexive, et de plus en plus souvent critique[84]. Comme l'indique Henri-Jean Marin, c'est durant le xviii^{e} siècle que la lecture va cesser d'être essentiellement religieuse. La mode est au roman épistolaire dont est particulièrement friand un nouveau public, celui des « honnête gens ». Il s'agit là pour l'historien du livre d'un dernier changement d'ampleur dans les pratiques de lecture puisqu'il va rejaillir, très directement, sur la conception que l'on se fait alors d'une lecture savante : « On lit désormais des textes nombreux, on passe avec légèreté d'une lecture à l'autre et on n'hésite plus à jeter un imprimé après l'avoir lu, alors qu'on conservait autrefois pieusement de génération en génération de tels documents [85] ».

La grande révolution qu'apporte le xviii^{e} siècle est le remplacement d'une lecture intensive, interprétative, par une approche « extensive, encyclopédique polyhistorique »[86]. Le savant lit avec respect, en ne méprisant aucun savoir, en apprenant de tout le monde. Une lecture profondément redoutée par les différents clergés européens parce qu'elle conduirait inexorablement à une sécularisation de la société dans son ensemble, faisant le lit de l'athéisme[87].

L'« archéologie » des pratiques d'érudition que nous proposons consiste à mettre l'accent sur l'ordinaire de l'activité savante, sa matérialité parfois la plus concrète. Elle permet de désigner, repérer, ou affirmer que la séparation entre science et religion n'a jamais été nette, et encore moins définitive et qu'en fonction des moments, des lieux, ou des questions posées, ce rapport a pu être plus ou moins conflictuel, plus ou moins aigu. Mais elle nous oblige, surtout, à nous heurter à la difficile question des dynamiques historiques, des trajectoires multiples, des moments de transformations, d'articulations, ou de croisements, toujours complexes, qui existent dans le cas des pratiques de lectures et d'écritures savantes[88].Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler quetoute lecture savante se manifeste au travers d'une pratique singulière d'écriture qui consiste à lire la plume à la main, en annotant. L'espace de la lecture savante fait nécessairement une place à l'écrit, que ce soit sous la forme d'un commentaire ou d'une marginalia qui vient ponctuer une lecture attentive, précise, et intéressée. D'ailleurs, et comme les lieux communs ou la pratique de mise en fiche, l'annotation marginale serait elle aussi un de ces lieux de l'érudition moderne qui donne à voir la nature exacte du passage que nous essayons d'esquisser entre érudition religieuse et érudition savante. C'est ce que les travaux de Jean-Marc Châtelain rendent possible en montrant ce qui est à l'œuvre dans le passage d'un type d'annotation qui, à l'origine, relevait

uniquement des autorités chargées de faciliter la localisation de l'information et d'encadrer l'interprétation des textes – en particulier

de textes religieux – à des notes qui, à partir de la Renaissance [89], se diversifient, quittent leur première fonction topologique et deviennent toujours plus personnelles et subjectives. Ces nouvelles annotations participent à transformer le livre en un territoire ouvert qu'il devient possible de visiter et de revisiter en fonction de ses besoins, de l'admiration ou au contraire de la détestation envers ce qui a été écrit, comme pour celui qui a écrit[90].

Quels sont les différents « lieux » d'émergence de l'érudition moderne ? Sur quoi repose le mode d'apprentissage (par cœur, imitation, répétition, copie)[91] ? Quelle est la valeur ou la non-valeur qui est accordée au travail intellectuel ? De quelle manière se passe la transmission d'un texte[92] ? Comment les érudits religieux appréhendent-ils le "travail" documentaire ? Quelle place font-ils aux outils et instruments graphiques, en particulier de type mnémotechnique, comme la liste ou la fiche, le catalogue ou le glossaire, l'index ou le tableau ? Quel est le rôle joué par certaines valeurs d'origine religieuse qui continuent encore fortement d'irriguer les mondes savants actuels ? Comment, enfin, les savants mettent-ils en scène dans leurs « récits », leurs croyances, leurs rapports aux savoirs et à la « culture » scientifique de leur temps, ou encore la représentation qu'ils se font de l'érudition et de son histoire ? Quel a été, par exemple, le rôle de la valorisation de l'humilité, de l'honnêteté, du travail méthodique, du contrôle ou de la responsabilité, et au contraire de la condamnation de l'oisiveté dans le développement des sciences modernes ? Est-ce uniquement un rôle motivationnel – un ressort pour lutter contre l'oisiveté –, ou une manière d'accepter plus facilement pour les savants l'existence de contradictions parfois flagrantes entre leurs croyances et les explications de type scientifiques qu'ils produisent ?

Voici, en résumé, quelques unes des questions qui ont été posé lors du colloque « Spectres de l'érudition » qui s'est déroulé à l'Université de Lausanne du 21 au 23 mars 2018 et auquel ont participé Christian Jacob, Jérôme Lamy, Fabrice Flückiger, Marc Ratcliff, René Wetzel, Céline Trautmann-Waller, Raphael Rousseleau, Daniel-Odon Hurel, Victor Toubert, Nathalie Piegay, Antonella Romano, Floriane Morin, Nicolas Meylan, Sébastien Plutniak, Thibaud Trochu, Julie Lauvernier et Nicolas Adell.

Ce colloque a bénéficié du soutien financier de l'IHAR (Institut d'histoire et d'anthropologie du religieux) de la FTSR (Faculté de

théologie et de sciences des religions), du CIHSR (Centre interdisciplinaire en histoire et sciences des religions), du centre ANHIMA (Anthropologie et histoire des mondes antiques), du CAK (centre Koyre), du LABEX HASTEC (Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances) et du FNS (Fonds National Suisse). Nous sommes gré à ces institutions de leur appui et de leur soutien.

Notes

1 . Depuis Max Weber, l'hypothèse du processus de sécularisation permet d'indiquer l'existence d'un rapport de tension entre religion et modernité. La lecture évolutionniste de la sécularisation qui met en avant l'existence d'un processus d'effacement tendanciel de l'influence religieuse, en particulier sur la vie politique, économique et scientifique, tient aussi à la version radicalisée qu'expose Carl Schmitt dans sa *Théologie politique* : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. » Schmitt, 1989, p. 46.

2 . Comme l'indique la quatrième de couverture du livre de Louis Châtelier concernant le rapport science et religion entre le xvi e et le xix e siècle, la question n'est pas de voir comment la science a finit par « terrasser » le christianisme, mais comment elle l'a transformé : « Ce que la religion a perdu en mystère, elle l'a gagné dans une intimité plus grande avec Dieu. » Châtelier, 2003.

3. Gingras, 2016 ; Brooke et Cantor, 1998.

4. Brice et Romano, 1999.

5 . C'est là un fait indéniable et constitutif de la science moderne : la religion repose sur une vérité révélée qui ne s'interroge jamais (en l'occurrence l'existence de Dieu), alors que la vérité scientifique est quant à elle susceptible d'être toujours remise en question. Harisson, 2015.

6. Nous n'aborderons pas la question des condamnations théologiques des conceptions rationalistes du savoir et de la connaissance, dont la plus importante eut lieu sans doute lors du concile de Vatican I.

7. C'était l'ambition de ce colloque sur les « Spectres de l'érudition ». Dans une même optique, citons la journée d'étude organisée par Anne Collinot et Yann Potin en 2010 : « Les fantômes de l'érudition. Du clerc humaniste aux fonctionnaires de la science ». Pour de plus amples informations sur ces manifestations : https://calenda.org/429616 et http://chsp.sciences-po.fr/evenement/les-fantomes-de-lerudition-du-clerc-humaniste-aux-fonctionnaires-de-la-science-reflexion-.

8. Durkheim (1938), 2014, p. 44.

9 . Le sociologue insiste sur l'importance du livre et de sa proximité pour penser, et qu'il nomme le « culte du livre » : « Voilà pourquoi

faire un cours, suivre un cours, se disait au Moyen Âge : lire un livre, *legere librum*, écouter un livre, *audire librum*. Aujourd'hui encore, en Allemagne, enseigner se traduit par lesen ou *vorlesen* ; en Angleterre, *lecturer* signifie professeur, et en France le mot de lecteur a eu longtemps la même signification, qu'il conserve encore sur les affiches du Collège de France. Et, d'ailleurs, ce n'est pas seulement dans la terminologie scolaire que survit actuellement cette ancienne conception ; elle est encore nôtre en grande partie ». Durkheim (1938), 2014, p. 155-156.

10. Durkheim (1938), 2014, p. 34.

11. Citons, à titre d'exemple, l'ouvrage de Guillaume Carnino (Carnino, 2015) dans lequel il précise comment, dans le dernier tiers du xix e siècle, le mot science change de sens suite, entre autres, à de grandes controverses avec la religion (fixisme vs transformisme, débat Pasteur-Pouchet autour de la génération spontanée, monogénisme et polygénisme). Ces débats finiront par engager une inflexion résolument anti-cléricale en anthropologie, en paléontologie ou encore en biologie. L'ouvrage de Volny Fages (Fages, 2018) permet quant à lui de saisir les effets de la scission entre les matérialistes et les spiritualistes dans le domaine de la cosmologie. De manière générale, cette seconde moitié du xix e siècle est un moment particulièrement intéressant pour problématiser à nouveaux frais la question des rapports entre science et religion. Le scientisme s'y développe comme nouvelle religion avec ses « clercs », ses « chapelles » et ses « fidèles ».

12. Koyré, 2016, p. 210.

13. Merton (1938), 2001 ; Saint-Martin, 2013.

14. De Candolle, en 1873,précise que les grands savants étaient le plus souvent des fils d'ecclésiastiques protestants. Plus que l'influence négative de la religion, De Candolle incrimine l'influence du dogme et du littéralisme sur les progrès des sciences : « Plus on procède par la voie autoritaire, plus on diminue la curiosité, mère des sciences, et plus aussi on augmente la timidité de l'esprit [...]. Une population éduquée pendant plusieurs générations avec le principe d'autorité doit être naturellement timide dans les affaires intellectuelles. Au contraire une population habituée dès l'enfance à scruter les choses qu'on lui dit être les plus importantes, comme celles de la religion, ne craindra pas d'examiner des questions purement scientifiques et saura mieux les aborder pour les résoudre ». De Candolle, 1873, p. 124. C'est, ajoute encore de Candolle, ce qui se passe précisemment à Genève, où l'influence calviniste vint à faiblir entre 1720 et 1730, ouvrant ainsi la voie à de nouvelles trajectoires scientifiques en mathématique, physique et chimie.

15. Neveu, 1994, p. 177.

16. De Certeau, 1975, p. 145-241.

17. Orgozelec-Guinchard, 2017.

18. Tort, 2011.

19. Expression d'Albert Einstein, cité par Holton, 1981, p. 418-419.

20. Duby, 1991, p. 42.

21. Bernard-Schweitzer, 2017.
22. Mounier, 2018.
23. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antonello_da_Messina_-_St_Jerome_in_his_study_-_National_Gallery_London_-_detail.jpg
24. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albrecht_D%C3%BCrer_-_Saint_Jerome_in_His_Study_(NGA_1943.3.3524).jpg
25. https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Saint_Jerome_Writing-Caravaggio_(1605-6).jpg
26. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1610_El_Greco_St._Jerome_as_Scholar_anagoria.JPG
27. C'est ce que précise Lucrèce Luciani : « Quand on parcourt l'ensemble des biographes ou historiens de Jérôme, on voit partout que la *bibliotheca* traverse et rythme tout. Jeune élève à Rome, il est "ami des livres" (Labourt), il se fait envoyer de l'argent à Stridon pour monter sa bibliothèque (Cavallera) ; au désert, on sait par ses épîtres qu'il emporte sa "précieuse" bibliothèque ». Luciani, 2018, p. 39.
28. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Master_of_Parral_-_St_Jerome_in_the_scriptorium_-_Google_Art_Project.jpg
29. Bolard, 2006.
30. C'est le cas de la notion de charisme, ce don qui permet à celui qui le détient d'obtenir des autres qu'ils se soumettent à sa volonté. Être charismatique, c'est être reconnu pour susciter l'adhésion immédiate à ses idées. Il s'agit là d'une forme d'admiration que l'on va trouver associée au génie, un mot qui, lui aussi, dérive d'une épithète religieuse. Le génie est un gardien spirituel qui accompagne l'individu tout au long de sa vie et qui le relie au divin. Au xviii^{e} siècle, le terme signifie une forme tout à fait particulière d'excellence humaine dont les qualités principales sont l'intelligence, la liberté d'esprit ou encore l'originalité. Un changement de sens qui intervient au moment où s'inaugure, en Europe, ce que d'aucuns nomment le « retrait de Dieu ». McMahon, 2016.
31. Holton, 1981, p. 21-47.
32. Dans le cas de la linguistique, Perrine Simon-Nahum aborde précisément cette question en revenant sur le rôle des savants juifs dans le renouvellement, à la fin du xix^{e} siècle, de la discipline. Simon-Nahum, 2018.
33. Surtout Waquet, 2008 et Waquet, 2010.
34. Nora, 1987, p. 93.
35. *Ibid*., p 166.
36. *Ibid*., p. 189.
37. *Ibid*., p. 244.
38. *Ibid*., p. 330.
39. Veyne, 2014, p. 53-77
40. Duby, (1983), 2011.
41. Duby, 1991, p. 68.
42. Boyer, 1936.

43. La figure du scribe est plus complexe dans ses ramifications « imaginaires ». Alain Boureau précise par exemple que le travail scriptural ne consiste pas uniquement à copier, rectifier ou annoter, mais aussi à faire émerger du sens. Cette « écriture de l'interstice » est devenue, précise l'historien, l'objet de tout ceux qui « entendent se pencher sur des textes existants pour les faire parler ». Boureau, 2018, p. 79

44. Il suffit de penser à la place de la *Libido sciendi.* Fages et Guignard, 2018.

45. Dans *L'Encyclopédie*, l'article *érudition* inscrit cette compétence au cœur des grandes qualités que doit apprendre à maîtriser l'érudit : « De la connoissance de l'Histoire, des Langues & des Livres, naît cette partie importante de l'érudition, qu'on appelle critique, & qui consiste ou à démêler le sens d'un auteur ancien, ou à restituer son texte, ou enfin (ce qui est la partie principale) à déterminer le degré d'autorité qu'on peut lui accorder par rapport aux faits qu'il raconte. » Article disponible en ligne : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v5-1856-0/

46. Une circulation estudiantine d'autant plus facilitée qu'il y a alors une relative absence de frontières et une langue commune, le latin. C'est au xvi e siècle que les barrières confessionnelles et étatiques transformeront cette *peregrinatio academica* en « grand tour ». Au xix e siècle, les migrations étudiantes serviront d'abord à renforcer l'hégémonie de quelques grandes universités. L'attrait, pour les étudiants français, des universités allemandes est alors important. Mais l'inverse est aussi vrai, en particulier dans le cas des indianistes allemands qui viennent se spécialiser à Paris à partir de 1850. Rabault-Feuerhahn, 2008.

47. Roche, 2003.

48. Ce qui hante l'imaginaire autour du jésuite, c'est la forme particulière d'acquisition du savoir qui est mise en place dans les collèges de l'ordre et qui repose sur un travail rhétorique et argumentatif complexe. Une pédagogie qui implique une certaine forme d'émulation entre pairs, à savoir la dispute. Tout ceci conduit à rendre difficile la perception que le jésuite entretient avec le savoir. C'est en tout cas ce que souligne Diderot dans l' *Encyclopédie* lorsqu'il tente, pour son article, d'en proposer une définition. Voir en particulier Giard, 1995.

49. Nicolas, 2015

50. Waquet rappelle que les maîtres académique ont aussi des disciples préférés qui deviendront, plus tard, une fois leur apprentissage terminé, de véritables « amis ». Un terme qui fait référence à une parabole biblique où le Christ, en s'adressant à ses disciples, leur dit : « Je vous ai appelé amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Waquet, 2008, p. 145 et suiv.

51. Besnard 1987, p. 494-495.

52. Clark, 1973.

53. On peut se reporter à la définition que donne Paul Bertand du clerc

au xii e siècle. Bertrand, 2015, p. 311-315.

54. Robert Mandrou parle des savants de la Renaissance humaniste comme de nouveaux clercs qui s'adressent à leur contemporain : « non plus du haut d'une chaire et dans la certitude de leur savoir, mais au grès de leurs travaux et de leur inspiration ». Mandrou, 1973, p. 229.

55. Durkheim, alors qu'il enseigne à Bordeaux, est décrit par son recteur d'université comme « un oracle qu'on écoute avec une sorte de ferveur » (AN, F/17/25768). Cité par Hirsh, 2018.

56. Stephen Hawking a souvent été considéré comme une source de sagesse, multipliant les déclarations oraculaires sur la science, ses inévitables progrès, ou l'environnement. Levy, 2019.

57. Foa, 2009

58. Noble, 1992.

59. Duval, 2018

60. Lettre de Henri Hubert à Marcel Mauss, 4 septembre 1912. Fonds Hubert, Collège de France MAS 45.2: Transcription C. Labaune revue, complétée et corrigée par R. Benthien.

61. Une confusion entretenue depuis l'article de Diderot sur la philosophie des Chinois dans *l'Encyclopédie*. Dans son importante contribution à la sociologie historique du mandarinat, Jean-François Billeter détailla quelques-uns des nombreux contresens liés aux erreurs de traductions du terme de mandarin qui tantôt a pu être compris comme un synonyme de lettré, tantôt comme celui de lettré-fonctionnaire. Billeter en profite pour rappeler que le trait commun des mandarins est le fait que le savoir joue un rôle de tout premier plan dans la définition de cette classe ouverte. Ceci a pour conséquence de faire de la question de sa défense et de sa perpétuation la grande affaire des mandarins. C'est, insiste le sinologue, « la cause commune de tous ses membres. Ils savent tous qu'en lui gît le secret de leur domination et de leur reproduction ». Billeter, 1977, p. 14. On pourra aussi se référer à l'étude récente de Pablo Blitstein portant sur les concours mandarinaux de la fin du xix e siècle. Malgré les restrictions : « tout le monde pouvait se présenter aux examens, et si le candidat réussissait, il intégrait le mandarinat. » Ce n'est pas les liens familiaux ou les relations qui permettent aux candidats d'obtenir ce statut mais bien la maitrise d'un certain type de savoir (historiographique, herméneutique sur le confusianisme, et poétique). Blitstein, 2018.

62. Waquet, 2008, p. 14-15, p. 73.

63. Becker, 2016, p. 77.

64. Senghor, 1956.

65. Principe que l'on trouve dans Matthieu 25:29 : « Car on donnera à celui qui a, et il sera dans l'abondance, mais à celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a. »

66. Waquet, 2008, p. 93 ; Merton, 1968.

67. « L'oblation de temps qu'implique la participation à des rites, des cérémonies, des réunions, des représentations, est aussi la condition la plus rigoureusement nécessaire de l'accumulation de cette forme

particulière de capital symbolique qu'est une réputation d'honorabilité universitaire : la reconnaissance accordée au groupe, à ses valeurs, à ses obligations, à ses traditions, et aux rituels à travers lesquels il réaffirme son être et sa valeur ». Bourdieu, 1984, p. 129.

68. Cherchant à saisir les modes d'organisation intellectuelle des sociologues, Randall Collins distingue par exemple entre plusieurs types de traditions : les traditions loyalistes, ordonnées autour de l'exégèse d'un texte et un héros fondateur : les traditions anonymes, sans figure totémique mais avec des objets discutés ; les traditions avortées en voies de constitution ; et enfin, les anti-traditions. Collins, 1995.

69. De Certeau, 1975, p. 152-153.

70. On peut penser à la manière dont Emmanuel Le Roy Ladurie pose les bases d'une histoire informatisée à la fin des années 1960 en compilant massivement des données climatiques. Le Roy Ladurie, (1968), 1973.

71. Dans le cas de l'érudition classique, plusieurs ouvrages permettent de dessiner avec bien plus de précision les contours de cette histoire des pratiques érudites et des représentations qui entourent le personnage de l'érudit: Gingras, Keating, Limoges, 2000 ; Piégay-Gros, 2009 ; Marx, 2009 ; Hummel, 2012 ; Miller, 2015 ; Brizay et Sarrazin, 2015.

72. Les travaux pionniers de Bruno Neveu permettraient de reconnaître quelques-unes des grandes pratiques de l'érudition religieuse sous la forme, par exemple, de manières spécifiques de citer et de mobiliser des extraits de textes, de faire marcher sa mémoire par des stratégies mnémotechniques particulières, de prendre des notes, de commenter, de corriger, de développer aussi une certaine habileté dans la lecture des textes (en particulier la maitrise du latin). Ajoutons aussi sur ce point la manière dont Pierre Gibert est revenu sur l'avènement d'une lecture critique de la Bible qui, avec le développement de l'imprimerie, s'affranchit de la théologie et de la lecture allégorique voulue par les Pères de l'Église pour au contraire chercher d'abord à établir un texte sûr. Gibert, 2010.

73. Goody, 2017. Mais on peut aussi penser à la manière dont Stroumsa, dans les *Lieux de savoir*, fait également de cette question un point commun entre diverses écoles ou traditions spirituelles. Stroumsa, 2005.

74. Foucault, 1971.

75. Zilsel, 2018.

76. Voir Bertrand, 2015, mais aussi Fabre, 1993.

77. Grafton, 2015, p. 150-151

78. Moss, 2004.

79. Bert, 2016 ; Grafton, 1998.

80. Comme l'indique Stock : « La figure qui a fourni à l'Antiquité tardive le modèle du lecteur-penseur est celle d'Augustin : il a décrit la manière dont la lecture permet à l'individu de se retirer dans un espace privé, intérieur, où il peut faire l'examen de ses actions et de

ses motifs sous la forme d'une « relecture » du passé. » Stock, 2005, p. 29.

81. Petrucci, 2019, p. 69

82. L'« éthologie historique des habitudes de lecture médiévales » que défend Illich démontre, surtout, que le travail sur la page n'a pas pour origine la révolution de l'imprimé, mais bien plutôt le travail des scribes, que la reproduction mécanique du livre viendra formaliser deux siècles plus tard. Illich, (1991), 2005, p. 562.

83. Illich, (1991), 2005.

84. Saenger, 1997.

85. Martin et Poulain, 1987.

86. Wittmann, 2001, p. 365.

87. Eco, 2016, p. 224-227.

88. Jacob, 2018, p. 267.

89. Châtelain, 2007.

90. Il n'existe pas qu'une seule manière d'annoter, ni une seule raison pour laquelle on décide d'annoter. A l'intérieur de système de notations qui peuvent paraître stable, il est possible d'observer des usages surprenants voire inattendus. C'est ce qu'a inventorié patiemment Gillian Pink (Pink, 2017) pour les annotations de Voltaire en distinguant les traces non verbales (traits verticaux, horizontaux, obliques) et les traces verbales (gloses, corrections, notes de jugements, emplois d'une langue étrangère).

91. Plus précisemment : quelles sont les différences entre l'étude du Talmud et l'apprentissage exégétique des moines, et en particulier la place du silence dans cette transmission ? Quelle a été la répercussion de la publication des Agamas à la fin du xix e siècle sous la forme de textes révisés et imprimés, en premier sur l'idée d'un apprentissage « par cœur » en Inde ? Comment certaines *madrasas (médersa) disposent l'enfant à faire* un appel parfois intensif à sa mémoire en jouant à la fois sur la psalmodiation et le balancement des corps ?

92. Il suffit de penser à la pratique du séminaire, à laquelle vient de s'intéresser la dernière livraison de la revue *Raisons politiques* en rappelant que, si ce genre d'enseignement apparaît à la fin du xviii e siècle dans les mondes académiques, il est en fait depuis le xvi e siècle le lieu de formation des prêtres. Voir Caré et Châton, 2018 ; Julia 1988.

Bibliographie :

- Becker, 2016 : Howard Becker, *La bonne focale. De l'utilité des cas particuliers en sciences sociales*, Paris, La découverte.
- Bernard-Schweitzer, 2017 : Marion Bernard-Schweitzer, « Bibliothèques de collèges à Paris au Moyen Âge : quand les réguliers inspirent les séculiers », *Revue de la BNU*, 15, p. 41-49.
- Bert, 2017 : Jean-François Bert, *Une histoire de la fiche érudite*, Lyon, ENSSIB.
- Bertrand, 2015 : Paul Bertrand, *Les écritures ordinaires. Sociologie d'un*

temps de révolution documentaire (1250-1350), Paris, Publications de la Sorbonne.

- Besnard, 1987 : Philippe Besnard (éd.), « Lettres de Émile Durkheim à Henri Hubert », *Revue française de sociologie* , XXVIII, 3.
- Billeter, 1977 : Jean-François Billeter, « Contribution à une sociologie historique du mandarinat », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, p. 3-29.
- Blitstein, 2018 : Pablo Blitstein, « L'opération typologique. Réforme politique et perceptions de la modernité chez les mandarins chinois au tournant du XX^{e} siècle », *Politix*, 3, n^{o} 123, p. 63-86. DOI : 10.3917/pox.123.0063. URL : https://www.cairn.info/revue-politix-2018-3-page-63.htm
- Bollard, 2006 : Laurent Bollard, « Le paradoxe de l'érudit. Jérôme et Augustin dans la peinture du Quattrocento », *Études théologiques et religieuses*, 2, t. 81, p. 149-166. DOI : 10.3917/etr.0812.0149. URL : https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2006-2-page-149.htm
- Boureau, 2018 : Alain Boureau, *Le feu des manuscrits. Lecteurs et scribes des textes médiévaux*, Paris, Les Belles Lettres.
- Bourdieu, 1984 : Pierre Bourdieu, *Homo académicus*, Paris, Éditions de Minuit.
- Boyer, 1936 : Paul Boyer, « L'homme et le savant », *Revue des études slaves*, 16, 3-4, p. 191-198.
- Brice et Romano, 1999 : Catherine Brice, Antonella Romano (dir.), *Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1560-1610). Actes du colloque (Rome, déc. 1996)*, Rome, École française de Rome.
- Brizay et Sarrazin, 2015 : François Brizay et Véronique Sarrazin (dir.), *Érudition et culture savante de l'antiquité à l'époque moderne* , rennes, PUR.
- Brooke et Cantor, 1998 : John Hedley Brooke et Geoffrey N. Cantor, *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion* , Edinburgh, T. & T. Clark.
- Caré et Châton, 2018 : Sébastien Caré et Gwendal Châton, « Pratiques du séminaire », *Raisons politiques*, 3, n^{o} 71, p. 5-16.
- Carnino, 2015 : Guillaume Carnino, *L'invention de la science,* Paris, Seuil.
- Châtelain, 2007 : Jean-Marc Châtelain, « La note comme fondement de la lecture humaniste », *Littératures classiques*, 3, n^{o} 64, p. 21-32.
- Châtelier, 2003 : Louis Châtelier, *Les Espaces infinis et le silence de Dieu. Science et religion , 16e-19e siècles*, Paris, Aubier.
- Clarck, 1973 : Terry Nichols Clarck, *Prophets and patrons, the French University and the emergence of social sciences*, Cambridge, Harvard University Press.
- Colins, 1995 : Randall Colins, « Les traditions sociologiques », *Enquête*, 2. URL : http://enquete.revues.org/302 ; DOI : 10.4000/enquete.302
- De Candolle, 1873 : Alphonse De Candolle, *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, H. Georg, Genève-Bâle (2e éd. aug. 1885 ;

rééd. partielle Paris, Fayard, 1987). Livre disponible : https://archive.org/details/histoiredesscie00cand/page/n10

- De Certeau (1975) Michel De Certeau, « Production du temps. Une archéologie religieuse », dans *L'écriture de l'histoire* , Paris, Gallimard, p. 145-241.
- Duby, 1991 : Georges Duby, *L'histoire continue*, Paris, Odile Jacob.
- Duby, 2011 : G. Duby, « Ego-histoire. Première version inédite, mai 1983 », *Le Débat*, 3, n° 165, p. 101-120.
- Durkheim, (1938), 2014 : Émile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF.
- Duval, 2018 : Sylvie Duval, « La littéracie des femmes à la fin du Moyen Âge. Questions sur l'histoire de la culture, de la lecture et de l'écriture à travers des travaux récents », *Médiévales* [En ligne], 75. URL : http://journals.openedition.org/medievales/9559 ; DOI : 10.4000/medievales.9559
- Eco, 2016 : Umberto Eco, *Comment écrire sa thèse*, Paris, Flammarion.
- Fabre, 1993 : Daniel Fabre (dir.), *Écritures ordinaires*, Paris, POL.
- Fages, 2018 : Volny Fages , *Savantes nébuleuses. L'origine du monde entre marginalité et autorité scientifique, 1860-1920*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Fages et Guignard, 2019 : Volny Fages et Laurence Guignard, « Introduction », *Revue d'histoire du xix e siècle* [En ligne], 57. URL : http://journals.openedition.org/rh19/5921
- Foa, 2009 : Jérémie Foa, « Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion », dans Vincent Azoulay, Patrick Boucheron (dir.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, p. 130-146.
- Foucault, 1971 : Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- Giard, 1995 : Luce Giard, *Les Jésuites à la Renaissance, système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses universitaires de France.
- Gibert, 2010 : Pierre Gibert, *L'invention critique de la Bible xv e - xviii e siècle*, Paris, Gallimard.
- Gingras, 2016 : Yves Gingras, *L'impossible dialogue. Sciences et religions* , Paris, PUF.
- Gingras, Keating et Limoges, 2000 : Yves Gingras, Peter Keating, Camille Limoges, *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Paris, PUF.
- Goody, 2018 : Jack Goody, *La logique de l'écriture. L'écrit et l'organisation de la société*, Paris, Armand Colin.
- Grafton, 1998 : Anthony Grafton, *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire des notes de bas de pages, Paris, Le Seuil .*
- Grafton, 2015 : A. Grafton, *La page de l'Antiquité à l'ère du numérique. Histoire, usages, esthétiques , Paris, Hazan Collection .*
- Harrison, 2015 : Peter Harrison, *Territories of Science and Religion . Constructing the Boundaries. The Gifford Lectures*, Chicago, University of Chicago Press.

- Hirsch, 2018 : Thomas Hirsch, « Émile Durkheim, *l'Année sociologique* et le « Parti sociologique unifié ». Formes et enjeux du travail collectif (1897-1913) », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 1, n° 36, p. 35-58. URL : https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2018-1-page-35.htm
- Holton, 1981 : Gérald Holton, *L'imagination scientifique*, Paris, Bibliothèques des sciences humaines.
- Hummel, 2012 : Pascale Hummel (dir.), *Labor eruditus . Études sur la vie privée de l'érudition*, Paris, Éditions Philologicum.
- Illich, 1991 : Ivan Illich, *Du lisible au visible : la naissance du texte . Un commentaire du Didascalicon de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Cerf.
- Jacob, 2018 : Christian Jacob, « L'art de lire », dans *Des mondes lettrés aux lieux de savoir*, Paris, Les Belles Lettres, p. 259-281.
- Julia, 1988 : Dominique Julia, « L'éducation des ecclésiastiques aux 17e et 18e siècles », dans Gérard Delille, Françoise Waquet, Daniel Roche *et al.*, *Problèmes d'histoire de l'éducation*, École française de Rome, p. 141-204.
- Koyré, 2016 : Alexandre Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents, 1922-1962*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Le Roy Ladurie, 1973 : Emmanuel Le Roy Ladurie, « La fin des érudits : l'historien de demain sera programmateur ou ne sera pas », dans *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard.
- Levy, 2018 : Joel Levy, *Hawking. L'homme, le génie, et la théorie du tout* , Paris, G. Trédaniel.
- Luciani, 2018 : Lucrèce Luciani, *Le démon de Saint Jérôme,* Paris, La Bibliothèque.
- Martin et Poulain, 1987 : Henri-Jean Martin et Martine Poulain, « Lecture », *Encyclopédie Universalis*, 1987. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/lecture/
- Marx, 2009 : William Marx, *Vie du lettré*, Paris, Éditions de Minuit.
- McMahon, 2016 : Darrin McMahon, *Fureur divine Une histoire de génie*, Paris, Fayard.
- Mandrou, 1973 : Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science xvie et xviie siècle*, Paris, Le Seuil.
- Merton (1938), 2001 : Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, New York, Howard Fertig.
- Merton, 1968 : Robert K. Merton, « The Matthew effect in Science. The reward and communication systems of science are considered », *Science*, 159 (3810), p. 56-63.
- Miller, 2015 : Peter N. Miller, *L'Europe de Peiresc. Savoir et vertu au xviie siècle*, Paris, Albin Michel.
- Mounier, 2018 : Pierre Mounier, « *IBM ou International Busa Machines ? De l'informatique aux humanités », in Les humanités numériques : Une histoire critique* [en ligne], Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. DOI : 10.4000/books.editionsmsh.12033.
- Moss, 2004 : Anne Moss, *Les recueils de lieux communs, méthode pour*

apprendre à penser à la Renaissance, Paris , *Bibliothèque de l'École des Charte s.*

- Neveu, 1994 : Bruno Neveu, *Érudition et religion aux xvii e et xviii e siècles*, Paris, Albin Michel.
- Nicolas, 2015 : Loïc Nicolas, « Jésuites, juifs, Francs-maçons : la rhétorique au service de la conspiration », *Diogène*, 1, n° 249-250, p. 75-87.
- Noble, 1992 : David F Noble , *A World Without Women : The Christian Clerical Culture of Western Science*, New York.
- Nora, 1987 : Pierre Nora (dir.), *Essais d'égo-histoire*, Paris, Gallimard.
- Orgozelec-Guinchard, 2017 : Laetitia Orgozelec-Guinchard, « Les formes religieuses de la recherche expérimentale : expérimenter et croire dans la science anglaise du XVII[e] siècle », dans *Science et religion*, sous la dir. Claude Dargent, Yannick Fer et Raphaël Liogier, Paris, CNRS Éditions, p. 37-56.
- Petrucci, 2019 : Armando Petrucci, *Promenades au pays de l'écriture*, Paris, Zones sensibles.
- Piégay-Gros, 2009 : Nathalie Piégay-Gros, *L'Érudition imaginaire*, Genève, Droz.
- Pink, 2017 : Gillian Pink, *Voltaire à l'ouvrage*, Paris, CNRS Éditions.
- Rabault-Feuerhahn, 2008 : Pascale Rabault-Feuerhahn, « Voyages d'études et migrations savantes. Paris, lieu fondateur et provisoire de l'indianisme allemand », *Revue germanique internationale* [En ligne], 7. URL : http://journals.openedition.org/rgi/405 ; DOI : 10.4000/rgi.405
- Roche, 2003 : Daniel Roche, *Humeur vagabonde*, Paris, Fayard.
- Saenger, 1997 : Paul Saenger, *Space between words. The origins of silent reading*, Stanford, Stanford University Press.
- Saint-Martin, 2013 : Arnaud Saint-Martin, *La sociologie de Robert K. Merton,* Paris, La Découverte.
- Senghor, 1956 : Léopold Sédar Senghor, *Éthiopiques*, Paris, Le Seuil.
- Schmitt, 1989 : Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard.
- Simon-Nahum, 2018 : Perrine Simon Nahum, *Les Juifs et la modernité. L'héritage du judaïsme sans les sciences de l'homme en France au XIX e siècle*, Paris, Albin Michel.
- Stock, 2005 : Brian Stock, *Bibliothèques intérieures*, Paris, Jérôme Million.
- Stroumsa, 2005 : Guy G. Stroumsa, « Communautés religieuses, communautés de savoir », dans Christian Jacob (dir.), *Les Lieux de savoir I. Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, p. 271-279.
- Tort, 2011 : Patrick Tort, *Darwin et la religion*, Paris, Ellipses.
- Veyne, 2014 : Paul Veyne, *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas* , Paris, Albin Michel.
- Waquet, 2008 : Françoise Waquet, *Les enfants de Socrate, Filiation intellectuelle et transmission du savoir, xvii e - xxi e siècle*, Paris, Albin Michel.
- Waquet, 2010 : Fr. Waquet, *Respublica academica : Rituels universitaires*

et genres du savoir (XVII e -XXI e siècle), Paris, PUPS.

- Wittmann, 2001 : Reinhardt Wittmann, « Une révolution de la lecture à la fin du xviii e siècle », dans Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Le Seuil, p. 355-392.
- Zilsel, 2018 : Edgar Zilsel, « Les racines sociologiques de la science », *Zilsel*, 1, n° 3, p. 288-309. DOI : 10.3917/zil.003.0288. URL : https://www.cairn.info/revue-zilsel-2018-1-page-288.htm

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !

- CONCEPTION : ÉQUIPE *SAVOIRS*, PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, IMAGILE, MY SCIENCE WORK.
- DESIGN : WAHID MENDIL.