

La *sobornost* selon Khomiakov

IGOR SOKOLOGORSKY

On considère généralement que la *sobornosť*¹ est une notion théologique qui a pris, dans la pensée russe, un sens politique. C'est notamment la thèse de Sergueï Khorouji qui écrit :

[...] l'aspect politique et social, l'interprétation de la *sobornost* comme principe d'existence sociale, avec le temps, passa au premier plan, laissant le sens ecclésiologique initial de la notion à l'écart et presque oublié. [...] La *sobornost*, irrésistiblement, devenait toujours plus fortement et ouvertement terrestre, perdait son contenu qui concernait la grâce et s'abaissait jusqu'à devenir un simple principe social et organique².

Il est clair qu'aux yeux de Khorouji cette sécularisation de la *sobornost* n'est en aucun cas un phénomène positif, puisqu'elle constitue une perte, un abaissement. Le commentateur évoque encore un « processus de dégénérescence »³, une « dégradation »⁴. Selon Khorouji, si la transformation de la *sobornost* en principe social est por-

1. La traduction de ce terme est en débat dans le présent article.

2. S. S. Xoružij, « Xomjakov i princip sobornosti » [Khomiakov et le principe de la *sobornosť*], 1994, in *Institut sinergijnoj antropologii*, www.synergia-isa.ru/?page_id=4301#H, p. 10-11.

3. *Ibid.*, p. 11.

4. *Ibid.*, p. 12.

tée par plusieurs courants de la pensée russe, elle a été engagée par l'école slavophile dont elle constitue une orientation fondamentale :

En un certain sens, ce processus est l'essence même de l'évolution conceptuelle du mouvement slavophile, depuis son origine jusqu'à sa forme tardive et, à partir de là, jusqu'aux tenants conservateurs du dernier règne, aux représentants de l'eurasianisme pan-révolutionnaire et encore plus loin⁵.

C'est en effet à la suite d'Alexis Khomiakov, l'un des premiers slavophiles, que se développe en Russie la pensée de la *sobornost*⁶. Cependant, aux yeux de Khorouji, la *sobornost* telle que la conçoit Khomiakov lui-même reste une notion exclusivement « théologique »⁷ : elle n'est « en rien » un « principe politique et social », mais constitue un « principe ecclésiologique »⁸, et d'une ecclésiologie ne visant pas le « monde empirique », mais uniquement l'« Église mystique et invisible »⁹. Si Khorouji admet que Khomiakov a élaboré une doctrine politique, il considère cependant que la pensée de la *sobornost* marque une période entièrement nouvelle de sa réflexion : « Dans une première étape, il y a chez Khomiakov une philosophie politique et sociale, mais le principe de la *sobornost* est absent ; à l'étape ultérieure, ce principe est au centre, mais la philosophie politique et sociale ne se développe plus »¹⁰. C'est pourquoi il n'y aurait jamais eu, chez Khomiakov, de confusion des domaines :

[...] jamais le principe politique et social n'était identifié à la *sobornost*. Il s'agissait de deux principes différents, et il n'était jamais venu à l'esprit de Khomiakov de les confondre, de mettre sur le même plan les choses humaines, relevant du monde, avec ce qui regarde le Dieu-homme et la grâce. Entre l'un et l'autre, on voyait très clairement une frontière infranchissable¹¹.

5. *Ibid.*, p. 11.

6. Voir notamment Georges Nivat, *Vivre en Russie*, Paris, L'Age d'Homme, 2007, p. 31.

7. « Xomjakov i princip sobornosti », art. cit., p. 3.

8. « Alekseï Xomjakov i ego delo » [Alekseï Khomiakov et ce qu'il a fait], 2004, in *Institut sinergijnoj antropologii*, www.synergia-isa.ru/?page_id=4301#H, p. 61.

9. « Xomjakov i princip sobornosti », art. cit., p. 7.

10. « Alekseï Xomjakov i ego delo », art. cit., p. 61.

11. « Xomjakov i princip sobornosti », art. cit., p. 11.

Aussi, le chemin suivi par Khomiakov serait en vérité orienté dans « une autre direction », « contraire » à celle qui a été évoquée plus haut : il conduirait « de l'étape slavophile jusqu'à la doctrine de la *sobornost* et de l'Église »¹². C'est-à-dire que son parcours ne décrirait pas un abaissement, mais bien plutôt une élévation. À la seconde « étape » de sa réflexion, écrit Khorouji, Khomiakov « réalisera que l'incarnation de l'unité idéale à laquelle il aspire entre Organisme et Individu n'est pas la société humaine, mais exclusivement l'Église *Sobornaïa* »¹³.

C'est donc seulement chez les épigones de Khomiakov qu'aurait commencé le processus de dégradation de la notion de *sobornost*, processus qui se prolongerait jusqu'à la période contemporaine. Et cette dégradation aurait été induite par une interprétation erronée de la pensée de Khomiakov, consistant à confondre ce que ce dernier distinguait rigoureusement :

Mais dans la conscience des générations suivantes se produisit très rapidement une superposition des deux couches, une contamination des représentations qui se rapportaient à des étapes différentes du chemin, – et, dans des cercles étendus, on commença à comprendre la *sobornost* dans le second sens¹⁴ (alors que le premier fut cantonné dans la conscience de quelques cercles théologiques réduits). Ce déplacement de conception, nous pouvons déjà l'observer chez les slavophiles tardifs ; chez les philosophes de l'Âge d'argent, il est devenu universellement répandu. C'est ainsi que commence l'histoire du principe de la *sobornost* au sein de la philosophie politique et sociale, dans laquelle on peut indiquer les principaux jalons suivants : les doctrines des slavophiles tardifs – les théories des penseurs de la renaissance Philosophico-Religieuse (Viatcheslav Ivanov, Florenski, Karsavine, Frank) – les constructions des eurasiens – les spéculations idéologiques de la période post-soviétique. / [...] La *sobornost* est ici considérée comme un certain collectivisme idéalisé, comme un principe d'harmonie politique et sociale, fondée sur les principes moraux de l'amour réciproque, de l'acceptation et de la responsabilité réciproque ; on présume parfois également un élément messianique¹⁵.

12. « Alekseï Xomjakov i ego delo », art. cit., p. 27.

13. *Ibid.*, p. 16.

14. C'est-à-dire celui d'un principe politique et social (NdT).

15. « Alekseï Xomjakov i ego delo », art. cit., p. 61.

La thèse de Khorouji selon laquelle la *sobornost* resterait chez Khomiakov un principe exclusivement théologique ne fait pas l'unanimité. Elle a notamment été contestée par Ivan Essaoulov :

[Khorouji] *oppose* de manière tout à fait illégitime le principe politique et social et la *sobornost*. Ce même Khomiakov, sans évidemment avoir jamais ramené à l'identique ces deux principes hétérogènes, considérerait toutefois la *sobornost* orthodoxe comme le fondement du principe politique et social et ne séparerait absolument pas, comme le suppose S. S. Khorouji, par « une frontière *infranchissable* » « les affaires humaines, relevant du monde » et « ce qui regarde la grâce ». [...] Pour Khomiakov, l'idée de la *sobornost*, qui est présente dans l'orthodoxie, est un idéal pour la vie dans le monde en Russie¹⁶.

On le voit, bien qu'Essaoulov considère que Khomiakov attribue à la *sobornost* une dimension sociale, il ne conteste cependant pas qu'elle ait une origine théologique : à ses yeux, elle est d'abord « présente dans l'orthodoxie ».

L'objet de cet exposé est de montrer que si le propos de Khomiakov, lorsqu'il traite de la *sobornost*, est bien, comme le soutient Khorouji, de nature théologique et ecclésiologique, cette notion découle cependant de ses conceptions sociales antérieures. Aussi, on ne peut suivre Khorouji lorsqu'il affirme que la pensée de la *sobornost* marque, pour Khomiakov, l'abandon de sa philosophie politique et sociale. On ne peut cependant pas pour autant soutenir, comme le fait Essaoulov, que Khomiakov veut donner une portée politique à une représentation issue de la théologie, dans la mesure où il réalise en vérité l'opération exactement inverse. Si Khomiakov franchit en effet la « frontière » entre ce qui relève de la société humaine et de l'« Église mystique », ce n'est pas en tant qu'il trouve dans l'ecclésiologie « un idéal pour la vie dans le monde », mais en tant que c'est à partir de « la vie dans le monde » qu'il développe une ecclésiologie.

Καθολικός* et *sobornyj

Dans l'œuvre de Khomiakov, la question de la *sobornost* fait tout particulièrement l'objet d'une lettre envoyée en 1860 à la revue

16. Ivan Esaulov, *Kategorija sobornosti v russkoj literature* [La catégorie de la *sobornost* dans la littérature russe], Petrozavodsk, Université de Petrozavodsk, 1995, p. 20.

L'Union chrétienne et éditée par cette même publication¹⁷. Khomiakov entend prendre part à la polémique qui oppose la rédaction de la revue à Ivan Gagarine, prince russe converti au catholicisme et entré dans l'ordre des jésuites¹⁸. Il s'agit de savoir si l'adjectif *sobornyj*, qui est dans la version slavonne du symbole de Nicée, convient pour traduire *καθολικός* que l'on trouve dans le texte grec.

Remontant à l'origine de la dispute, Khomiakov rapporte les paroles prononcées par Gagarine au début de cette même année à l'occasion de la fête patronale de l'Œuvre des Écoles d'Orient :

Le croiriez-vous, mes frères, dans la traduction slavonne du Symbole, le mot « catholique » a été remplacé par une expression *vague et obscure* qui ne donne pas l'idée de l'universalité. Des millions de chrétiens, en chantant le Symbole de la foi, au lieu de dire : je crois dans l'Église catholique, disent : je crois en l'Église synodale¹⁹.

C'est donc par *synodal* – et aussi par *conciliaire*, qui est dans le discours du jésuite, mais que ne mentionne pas Khomiakov²⁰ –, que Gagarine traduit *sobornyj*. La revue avait rétorqué « que le mot *sobornoj*²¹ voulait dire catholique »²². Cette réponse n'avait manifestement pas satisfait Gagarine qui avait répliqué :

17. « Lettre au rédacteur de *L'Union chrétienne* à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », in A. S. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, B. Benda, Lausanne/Nevey, 1872, p. 389-400.

18. Gagarine avait prononcé en janvier 1860 un discours – dont il sera question plus bas – qui avait donné lieu à un commentaire critique de la revue. La publication de ce discours (*De la réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine. Discours prononcé par le P. Gagarin, de la Compagnie de Jésus, le 27 Janvier 1860 dans l'église de Notre-Dame des Victoires, à l'occasion de la fête patronale de l'Œuvre des Écoles d'Orient*, Bureau de l'Œuvre/René Peaucelle, Paris, 1860) avait suscité un second article négatif, plus détaillé. Dans une brochure intitulée *Réponse d'un Russe à un Russe* (Paris, Librairie ecclésiastique et classique Eugène Belin, 1860), Gagarine reproduit les deux articles (p. 7-14) et leur répond. À propos d'Ivan Gagarine, voir Paul Pierling, *Le prince Gagarine et ses amis : 1814-1882*, Paris, Beauchesne, 1996.

19. « Lettre au rédacteur de *L'Union chrétienne* à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 91.

20. Cf. *De la réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine*, *op. cit.*, p. 11. Cet oubli mis à part, si le passage du discours de Gagarine n'est pas ici cité tout à fait exactement ni complètement, son sens n'a en aucun cas été altéré par Khomiakov.

21. Nous respectons ici, comme dans les autres citations, le texte original, en particulier les transcriptions qui y ont été adoptées.

Quoi qu'il en soit, on voit qu'il est permis de regretter que le Symbole, tel qu'il est chanté dans les églises russes, ne contienne pas une expression qui fasse resplendir de tout son éclat la signification du mot « *catholique* »²³.

Il est clair que, pour le jésuite, la traduction correcte du grec *καθολικός* est, en français, *catholique*, équivalant, en russe, à *καθολικός*²⁴, et non pas à *sobornyj*.

Il ne s'agit évidemment pas ici d'une simple querelle de mots. Aux yeux de Gagarine, cité par Khomiakov, la traduction slavonne révèle le défaut d'universalité de l'Église orientale :

Le caractère qui manque le plus évidemment à la communion orientale, celui dont l'absence saute aux yeux, c'est la catholicité, l'universalité. Il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir que les Églises de cette communion sont des Églises locales, nationales, qu'elles ne forment pas une Église universelle. Sous ce rapport elles sont dans une situation inférieure au protestantisme : il y a partout des protestants ; on ne peut en dire autant des orientaux²⁵.

Intervenant dans la polémique, Khomiakov rejette la traduction de Gagarine : « [...] mais l'expression qu'il préfère n'a *aucun sens*. Elle ne veut rien dire ni en français, ni en allemand, ni en italien, ni en aucune autre langue excepté le grec. » Autrement dit, un mot n'a de sens que dans sa langue, et *καθολικός* n'a de sens qu'en grec ; or, Gagarine ne fait qu'introduire tel quel ce terme grec dans d'autres langues, car *catholique* ou *καθολικός* ne sont que des calques de *καθολικός*. Cette expression, écrit Khomiakov, « pour la faire com-

22. « Lettre au rédacteur de l'Union chrétienne à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 391. Concernant le passage de l'article de la revue auquel fait ici allusion Khomiakov, voir *Réponse d'un Russe à un Russe*, *op. cit.*, p. 10-12.

23. « Lettre au rédacteur de l'Union chrétienne à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 392. Ici, Khomiakov cite mot pour mot (cf. *Réponse d'un Russe à un Russe*, *op. cit.*, p. 21).

24. Voir la traduction de la lettre de Khomiakov par Nikita Guiliarov-Platonov (1867), in Aleksej Xomjakov, *Vsemirnaja zadača Rossii*, M. Panfilov éd., M., Institut russkoj civilizacii, Blagoslovenie, 2011 (abrégé plus bas en VZR), p. 76.

25. « Lettre au rédacteur de l'Union chrétienne à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 394. Cf. *Réponse d'un Russe à un Russe*, *op. cit.*, p. 20.

prendre, il faut l'expliquer, la retraduire »²⁶. Traduire un mot, c'est lui substituer un terme authentiquement propre à la langue dans laquelle on veut le rendre compréhensible. La traduction est d'ailleurs la première tâche à laquelle se sont attelés ceux qui ont voulu introduire le christianisme dans le monde slave : « Dans le principe, les Apôtres des Slaves ont voulu doter le peuple qu'ils appelaient au Christ de la traduction des Saintes Écritures »²⁷.

Khomiakhov reconnaît cependant que le terme choisi pour la version slavonne a les significations multiples que met au jour Gagarine : « "Mais le mot *sobornoi* s'emploie dans d'autres sens. Il veut dire synodal, cathédral et même public."²⁸ Admettons [...]. » Dans cette mesure, il est effectivement *vague*. Toutefois une telle indétermination, une telle foison de significations est le fait de tout mot si on le considère, comme il se doit, au sein de la langue qui lui est propre. Le terme original grec lui-même ne fait pas exception : « [...] mais en grec le mot catholique n'a[-t-il pas] d'autre sens que celui que lui donne le Symbole ? » poursuit Khomiakov. Seule la méconnaissance de la richesse de la langue grecque, écrit-il, peut conduire Gagarine à ignorer les multiples acceptions de *καθολικός* :

Il paraît que le père jésuite non seulement n'a pas la moindre teinture des lettres grecques, mais qu'il n'a même pas un pauvre petit dictionnaire grec dans sa cellule pour lui faire voir les différentes significations de ce mot dans la seule langue dans laquelle il ait un sens quelconque.

Tout comme *καθολικός* prend dans le symbole grec, parmi ses différentes significations possibles, un sens particulier, le terme choisi pour le traduire a, dans cet usage précis, un sens déterminé correspondant dont il est possible de rendre compte : « [...] l'expression vague peut tout aussi facilement recevoir au moyen de l'explication un sens plus défini »²⁹.

Concernant le sens précis que prend *καθολικός* dans le symbole, on peut, écrit Khomiakov, vouloir l'expliquer par l'étymologie suivante : *καθολικός* « [viendrait] de *kath'-ola* et sous-[entendrait], soit

26. « Lettre au rédacteur de l'Union chrétienne à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 393.

27. *Ibid.*, p. 396-397.

28. Khomiakov résume par cette phrase les considérations lexicales développées par Gagarine dans sa *Réponse d'un Russe à un Russe* (*op. cit.*, p. 16-19).

29. « Lettre au rédacteur de l'Union chrétienne à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 393.

ethné, soit *klimata*, soit toute autre expression de la même valeur »³⁰. Une telle interprétation renvoie à une « définition géographique ou ethnographique de l'Église »³¹. Khomiakov donne des traductions possibles, en russe, d'une telle universalité géographique : *vsemirnyj*, littéralement, *dans le monde entier* ; *vselenskij* qui signifie *œcuménique*³². Si les traducteurs n'ont pas retenu ces termes, c'est parce qu'ils comprenaient autrement *καθολικός* dans le Symbole, affirme Khomiakov.

Pour eux, ce mot « venait non de *kath'ola* mais de *kath'olon* » :

Kata veut souvent dire *selon* (*kata Loukan, kata Joannen, selon Luc, selon Jean*). L'Église catholique c'est l'Église *qui est selon tous*, ou *selon l'unité de tous*, l'Église de l'unanimité libre, de l'unanimité parfaite, l'Église où il n'y a plus de nationalités, plus de Grecs ni de barbares, où il n'y a plus de différences de conditions, plus de maîtres ni d'esclaves [...].

Sobornyj correspond précisément à cette seconde interprétation de *καθολικός* : « *Sobor* implique l'idée d'assemblée, non pas nécessairement réunie dans un lieu quelconque mais existant virtuellement sans réunion formelle. C'est l'unité dans la pluralité »³³. Dans cette acception, « il ne s'agit ni de chiffres, ni d'étendue, ni d'universalité géographique »³⁴, il ne s'agit pas d'un « fait extérieur », mais d'une universalité relevant de la « vie intérieure »³⁵.

Selon Khomiakov, la conception de Gagarine relève de la première interprétation de *καθολικός*, laquelle conduit à faire du nombre, de l'étendue, la mesure de l'universalité : « Pour [Gagarine], le chiffre est tout. Encore quelques millions d'hommes et quelques colonies, et le protestantisme aurait à ses yeux le trait le plus important, le plus caractéristique du catholicisme »³⁶. Le plus catholique serait alors le plus nombreux :

30. *Ibid.*, p. 397-398.

31. *Ibid.*, p. 398.

32. *Ibid.*, p. 397.

33. *Ibid.*, p. 398.

34. *Ibid.*, p. 396.

35. « Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie » (1853), in *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, *op. cit.*, p. 39-40.

36. « Lettre au rédacteur de l'Union chrétienne à l'occasion d'un discours du Père Gagarine, Jésuite », *op. cit.*, p. 395.

Et quand le mahométanisme victorieux étendait ses ailes de vau-tour depuis les Pyrénées jusqu'aux frontières de la Chine, enfermant dans son immense envergure le petit monde des chrétiens, qui était catholique dans votre sens ? Était-ce l'Église ou l'Islam ? À ne compter que les têtes, le bouddhisme [sic] n'est-il pas encore à présent plus catholique que Rome ?³⁷

Dans une telle optique géographique et ethnographique, le fait que certains peuples restent extérieurs à l'Église doit nécessairement conduire à nier l'universalité de celle-ci.

Catholique veut donc dire appartenant à tous les peuples. Mais alors quelle est donc l'Église catholique ? Où est-elle ? À Rome ? Qu'on me montre l'Église romaine parmi *le peuple turc en Turquie, parmi le peuple persan en Perse, parmi les nègres dans l'intérieur de l'Afrique* !³⁸

Selon Khomiakov, le principe d'unité propre à l'Église *sobornaja*, à « l'Église kath'olon (selon l'unité de tous) » doit conduire à la distinguer de l'Église protestante comme de l'Église latine : elle « n'est ni l'Église kath'ekaston (selon chacun) comme chez les protestants, ni l'Église kata ton épiscopon tès Romés (selon l'évêque de Rome) comme chez les latinisants »³⁹. Aux yeux de Khomiakov, en effet, l'unité, chez les protestants, n'est « que la somme numérique d'une certaine quantité d'individus ayant des tendances et des croyances à peu près identiques »⁴⁰. Quant à celle de l'Église romaine, elle repose sur « l'autorité »⁴¹, c'est-à-dire qu'elle n'est « que l'action collective des sujets d'un État semi-spirituel »⁴².

Ainsi, dans son débat avec Gagarine, Khomiakov avance, avec la *sobornost*, l'idée de l'unanimité immédiate, de l'unité intérieure d'une communauté qui ne serait pas le résultat de l'entente des individus qui la composent, ni une réunion contrainte. Selon Kho-

37. *Ibid.*, p. 394-395.

38. *Ibid.*, p. 394.

39. *Ibid.*, p. 399.

40. « Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de Mgr l'Archevêque de Paris » [1855], in *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, *op. cit.*, p. 118.

41. « Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie », *op. cit.*, p. 39.

42. « Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de Mgr l'Archevêque de Paris », *op. cit.*, p. 118.

rouji, on l'a vu, il s'agirait là d'un idéal ecclésiologique vers lequel Khomiakov se serait tourné en abandonnant ses conceptions politiques et sociales antérieures, incapables de déterminer une unité aussi intime. Pourtant, la représentation de l'unité qui caractérise la *sobornost* a un antécédent manifeste dans la pensée politique de Khomiakov.

***Sobornyj et narodnyj* (propre à un peuple)**

On trouve en effet dans les textes de Khomiakov antérieurs à ses écrits sur la *sobornost*, en particulier dans une série d'articles datant des années 1840, l'idée d'une communauté humaine habitée d'une unité intérieure, il s'agit de l'idée de peuple. Khomiakov y conçoit en effet le peuple comme une personne. Par exemple, il écrit que « chaque peuple constitue un individu aussi vivant que tout être humain »⁴³. Si cette phrase semble mettre sur le même plan peuple et individu, à la vérité, selon Khomiakov, c'est le peuple qui constitue l'individualité authentique, car même les créations qui paraissent solliciter l'individu de la manière la plus intime, celles de l'art, résultent toujours de l'action du peuple dans l'individu : « Ce n'est pas de l'intelligence d'un seul que naît l'art. Il n'est pas l'œuvre d'une personne isolée et de sa réflexion égoïste. [...] L'artiste ne crée pas par sa force propre : c'est la force spirituelle du peuple qui crée dans l'artiste »⁴⁴. L'individu isolé est « impuissant » ; pour créer il lui faut « se fondre » dans son peuple⁴⁵. Les « idéaux de beauté » qui orientent l'artiste n'habitent pas dans l'âme qui lui est propre, mais sont « cachés dans l'âme du peuple » qui le comprend⁴⁶.

Aux yeux de Khomiakov, les créations que l'on doit à « la force spirituelle du peuple » ne sauraient s'élever à une universalité telle qu'elles ne portent plus la marque de ce peuple déterminé qui les a fait naître. C'est pourquoi Khomiakov rejette l'idée selon laquelle il existerait un art qui ne se rapporterait pas à un peuple particulier :

Bien sûr, il se trouvera des gens (j'en ai rencontré et j'en connais) pour dire : « Pourquoi donc une école d'arts doit-elle être celle d'un peuple ? Le beau est beau partout. Il faut rechercher ce qui

43. « Mnenie Russkix ob inostrancax » [L'opinion des Russes à propos des étrangers] (1846), in VZR, p. 582.

44. « O vozmožnosti russkoj xudožestvennoj školy » [De la possibilité d'une école artistique russe] (1847), in VZR, p. 302.

45. *Ibid.*, p. 326.

46. *Ibid.*, p. 325.

relève de l'art et non pas ce qui relève d'un peuple dans l'art [...]. » / Jusqu'à présent, aussi nombreux qu'aient été dans le monde les mouvements artistiques remarquables, ils portaient tous l'empreinte évidente des peuples dans lesquels ils étaient apparus ; tous étaient pleins de cette vie qui leur avait donné principe et contenu⁴⁷.

Pour l'art, le fait d'être propre à un peuple n'est pas une simple possibilité, mais une caractéristique inéluctable : « [...] il est évident que tout art doit être celui d'un peuple et ne peut ne pas être tel »⁴⁸.

Il en va de même des productions que l'on considère généralement comme universelles par excellence, c'est-à-dire des vérités de la science :

On a souvent l'occasion d'entendre et de lire des exclamations grandiloquentes selon lesquelles la science est partout une, tout comme la vérité, et des moqueries à l'adresse de ceux qui sembleraient ne pas le comprendre. Le beau est un, mais son expression diffère selon la condition du lieu et du temps ; il faut dire exactement la même chose à propos de la science dans le rapport à la vérité. La vérité est ou doit être la conclusion ultime de la science ; mais la science, positive ou historique, n'est et ne peut être la vérité elle-même, mais seulement le chemin pour l'atteindre. Ce chemin et cette direction dépendent pleinement, tout comme l'expression de la beauté, du lieu et du temps⁴⁹.

Évoquant l'Italie, la France, l'Angleterre et l'Allemagne, Khomiakov écrit que « dans tous ces pays, la science apparaît avec un sens différent, sous une forme différente et avec son caractère propre »⁵⁰.

Aussi, un peuple ne constitue pas seulement une personne, mais possède encore une personnalité déterminée : Khomiakov évoque « la personnalité d'un peuple, c'est-à-dire [...] l'essence vivante de la pensée d'un peuple »⁵¹. Cette personnalité singularise chaque peuple et chacune de ses productions de manière irréductible : « Un peuple ne peut constituer un exemple pour un autre peuple » écrit Khomiakov⁵². Pour illustrer cette thèse, ce dernier

47. *Ibid.*, p. 301.

48. *Ibid.*, p. 302.

49. *Ibid.*, p. 303.

50. *Ibid.*, p. 304.

51. *Ibid.*, p. 307.

52. « Mnenie Russkix ob inostrancax », *op. cit.*, p. 586.

évoque les efforts vains de l'Allemagne de son temps pour faire revivre l'art antique. « L'Allemand pense qu'il peut aujourd'hui être grec »⁵³. « L'Allemagne dit à son artiste : “Sculpte-moi un personnage dans le style grec” [...] ». Mais celui-ci ne peut pas le faire parce « qu'il n'est pas un Hellène, qu'il ne sacrifie pas aux dieux de l'Olympe, qu'il n'est pas né sous le ciel qu'il fallait, n'a pas été éduqué par la vie qu'il fallait » : « C'est un Hellène qui l'a fait, et personne, à part un Hellène ne l'a fait et ne peut le faire »⁵⁴. Ainsi, il est impossible d'adopter un art étranger : « Nous comprenons que des formes adoptées de l'extérieur ne peuvent servir à exprimer notre esprit et que toute personnalité spirituelle d'un peuple ne peut s'exprimer que dans des formes qu'elle a elle-même créées »⁵⁵.

Pour Khomiakov, l'une des manifestations majeures de la singularité d'un peuple est sa langue. Faire sienne une autre langue, c'est faire sienne la pensée, la vie d'un autre peuple :

Celui qui a adopté une langue étrangère a pris en lui la force magique d'une pensée étrangère qui s'est incarnée dans des sons, mais il a donné son âme pour la placer sous un tutorat éternel ; il l'a enchaînée par un lien invisible, mais impossible à défaire ; il a enterré toute sa vie ancienne, morale, intellectuelle et quotidienne⁵⁶.

On voit clairement que l'idée de la *sobornost* développée par Khomiakov découle de la conception du peuple qu'il avait antérieurement exposée. C'est la représentation de l'unité intérieure d'une telle communauté qui le conduit à dénoncer une universalité de l'Église comprise comme simple rassemblement résultant, soit de l'accord d'individus d'abord pensés isolément, soit d'une autorité supérieure. On constate en même temps que l'idée selon laquelle tout peuple ne peut penser que dans la langue qui lui est propre fonde Khomiakov à rejeter, contre Gagarine, toute expression universelle, même lorsqu'il s'agit de dire l'union universelle : pour être véritablement conçue, toute expression étrangère doit impérativement être traduite, c'est-à-dire dite pour chaque peuple dans la langue qui est la sienne.

53. « Pis'mo v Peterburg po povodu železnoj dorogi » [Lettre à Pétersbourg à propos du chemin de fer] (1846), in BP, p. 496.

54. « Pis'mo v Peterburg o vystavke » [Lettre à Pétersbourg à propos de l'exposition], (1843), in VZR, p. 504.

55. « Pis'mo v Peterburg po povodu železnoj dorogi », *op. cit.*, p. 496.

56. *Semiramida* [Sémiramis] (1860, posthume), in VZR, p. 182.

Au terme de ces considérations, il apparaît que si la notion de *sobornost* dans la pensée de Khomiakov relève assurément de la théologie et se rapporte à l'Église universelle, l'idée qu'elle recouvre n'est pas née d'une réflexion théologique, mais d'une certaine conception politique et sociale.

Une telle relation entre les représentations sociales et ecclésiologiques de Khomiakov ne pose pas problème au regard des premières, comme le pense Khorouji – Khomiakov aurait indûment transformé un idéal d'unité en principe de vie sociale dans le monde –, mais bien plutôt au regard des secondes. En effet, si l'unité intérieure d'une communauté telle que la comprend Khomiakov dans sa philosophie politique lui permet de concevoir, dans sa conception théologique, une unité plus profonde que celle du simple rassemblement, c'est-à-dire une unanimité « où il n'y a plus de nationalités, plus de Grecs ni de barbares », elle est en même temps, contradictoirement, fondatrice de la singularité irréductible de chaque peuple.

Pendant, au-delà de sa difficulté théologique, on voit que cette position ne fait que prolonger la démarche critique que Khomiakov a développée à propos de l'art et de la science. Plutôt qu'une étape nouvelle, elle constitue le troisième moment d'une seule et même orientation de pensée dont le principe directeur est d'affirmer qu'aucune représentation, qu'aucune réalisation, ne peut prétendre à une universalité telle qu'elle ne porte la marque du peuple singulier qui l'a fait naître. Après avoir dénoncé une telle prétention dans les domaines de l'art et de la science, Khomiakov aborde la théologie, ou plus précisément l'ecclésiologie, à savoir l'idée d'une communauté universelle. Il s'agit certainement pour Khomiakov de la pensée la plus difficile, puisqu'elle met directement en cause le principe même de sa démarche critique qui repose sur le caractère singulier de chaque peuple. Khomiakov montre alors que l'unique principe pouvant fonder l'unité d'une telle communauté ne peut se concevoir et se dire que de manière multiple, chacune de ces manières se rapportant à un peuple déterminé et prenant alors inmanquablement un « caractère », un « sens » particulier.