

მიშელ ფუკო
(საფრანგეთი)

ცინიკოსები და მათი ხერხები

(1983 წლის ლექციიდან)

ამჯერად მსურს, ცინიკოს ფილოსოფოსთა მაგალითზე, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში პარესიის შესახებ ვისაუბრო ჩვენ ძალზე მწირი ცნობები გვაქვს ეპიკურელთა საზოგადოებრივი ცხოვრების ნირის შესახებ, მაგრამ გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის სხვადასხვა ტექსტში არსებული მათი დოქტრინა, ცინიკოსთა შემთხვევაში ვითარება საპირისპიროა. დანამდვილებით ისიც კი არ ვიცით, არსებობდა თუ არა, ცინიკოსთა მკვეთრად გამოხატული დოქტრინა, მაგრამ მათი ცხოვრების ნირის შესახებ არსებობს უამრავი ცნობა. ამაში არც არაფერია გასაკვირი, ვინაიდან მართალია ცინიკოსები, სხვა ფილოსოფოსთა მსგავსად, წერდნენ წიგნებს, მაგრამ მათ უფრო მეტად აინტერესებდათ ცხოვრების გარკვეული ნირის შერჩევა და პრაქტიკაში განხორციელება. ცინიკური ფილოსოფიის წყაროთა ისტორიული პრობლემა შემდეგია: ქრისტემდე პირველი საუკუნიდან დაწყებული, ცინიკოსები მათი ფილოსოფიის დამფუძნებლად დიოგენესა და ანტისტენეს მიიჩნევენ, ხოლო ეს ფილოსოფოსები საკუთარ მოძღვრებებს სოკრატეს სწავლებათაგან მომდინარედ აღიარებენ, თუმცა, ფარანდ საირის თანახმად, ცინიკოსთა სექტა ქრისტემდე მეორე საუკუნეში, ან სოკრატეს გარდაცვალებიდან ორი საუკუნის შემდეგ ჩნდება. შესაძლოა სექტიკურად მოგვეჩვენოს ცინიკოსთა სექტის აღმოცენების ტრადიციული ახსნა, რომელსაც ხშირად სხვა მოვლენათა განსამარტავადაც იყენებდნენ; მაგრამ ცინიზმი აგრესიული ინდივიდუალიზმის ნეგატიური ფორმაა, რომელიც ანტიკური სამყაროს პოლიტიკურ სტრუქტურათა დამარცხებამ გამოიწვია. კიდევ უფრო საინტერესო განმარტებას გვთავაზობს საირი, რომელიც ბერძნულ ფილოსოფიურ სცენაზე ცინიკოსთა გამოჩენას მაკედონელის იმპერიის ექსპანსიური პოლიტიკის გაფართოებას უკავშირებს. უფრო ზუსტად, იგი აღნიშნავს, რომ მაკედონელის დაპყრობითი ომების წყალობით ინდური ფილოსოფია (განსაკუთრებით გიმნოსოფისტთა

მსგავსი ინდური სექტების მონაზვნური და ასკეტური სწავლებანი) გავრცელდა ბერძენთა შორის. იმის მიუხედავად, თუ რას მივიჩნევთ ცინიკური ფილოსოფიის საფუძვლად, ფაქტია, რომ ცინიკოსები მრავალრიცხოვანი იყვნენ, რომლებიც მნიშვნელოვანი გავლენით სარგებლობდნენ ქრისტემდე პირველი საუკუნიდან ახ.წ. მე-4 საუკუნემდე. ახლ. წ. 165 წელს ლუკიანე (რომელსაც უყვარდა ცინიკოსები) წერს: „ქალაქი სავსეა ამ მავნებლებით, განსაკუთრებით დიოგენეს, ანტისტენესა და კრატესის მიმდევრებით“. როგორც

ჩანს, თვითმარქვია „ცინიკოსთა“ რიცხვი იმდენად დიდი იყო, რომ იმპერატორმა იულიანემ, რომელიც კლასიკური ბერძნული კულტურის აღორძინებას ესწრაფოდა, მათ წინააღმდეგ დაწერა პამფლეტი, სადაც დასცინოდა ცინიკოსთა უცოდინრობას, უხამსობას, და მათ იმპერიისა და ბერძნულ-რომანული კულტურებისთვის სერიოზულ საფრთხედ აცხადებდა. ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც იულიანე ასე სასტიკად განსჯიდა ცინიკოსებს, არის ის, რომ ისინი ადრეულ ქრისტიანებს ჰგავდნენ. ზოგიერთი მსგავსება იმდენად ძირეული იყო, რომ გარეგნულს ბევრად სცილდებოდა. მაგ. პერეგრინეს (ახ.წ. მე-2 საუკუნის ცნობილი ცინიკოსი) მისი მიმდევრები წმინდანად რაცხდნენ, განსაკუთრებით კი ისინი, ვინც მის სიკვდილს ჰერაკლეს გმირულ დაღუპვას ადარებდა. სიკვდილისადმი გულგრილობის დასამტკიცებლად, პერეგრინემ თავი დაიწვა სწორედ ძვ. წ. 167 წლის ოლიმპიური თამაშების შემდეგ. ლუკიანე, რომელიც ამ თვითმკვლელობის თვითმხილველი გახლდათ, სატირული ტონით, ირონიით გადმოგვცემს ამ ამბავს. იულიანესაც იმედი გაუცრუვდა, ვინაიდან ცინიკოსები შორს იდგნენ ძველი ბერძნულ-რომანული კულტურისგან; მას კი სწამდა, რომ გამოჩნდებოდა ქრისტიანობასთან მოქიშპე პოპულარული ფილოსოფიური მიმართულება. ის, რომ ცინიკოსები პიროვნების ცხოვრების ნირს უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, როდი ნიშნავს, თითქოს მათ ნაკლებად აინტერესებდათ თეორიული მხარე. ჭეშმარიტებასთან ურთიერთობაში ადამიანის ცხოვრების ნირი მათთვის, ისევე როგორც სოკრატესთვის, ამოსავალ პრინციპს წარმოადგენდა. მათ სოკრატესეული იდეიდან ამგვარი დასკვნა გამოჰქონდათ: ყველასთვის გასაგები ფორმით ჭეშმარიტების მოწოდებისთვის მათ თავიანთი სწავლებანი ღიად, ხილულად, მიმზიდველად, პროვოკაციულად და ზოგჯერ სკანდალური ცხოვრების წესის სახით უნდა გამოეხატათ. ამიტომაც ცინიკოსები მაგალითებსა და მათთან დაკავშირებულ განმარტებებზე აგებდნენ თავიანთ სწავლებას. ისინი ესწრაფვოდნენ, რომ საკუთარ ცხოვრებაში გაეტარებინათ არსებითი ჭეშმარიტებანი, რომლებიც სხვებისთვის მაგალითი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ფილოსოფიის, როგორც ცხოვრების ხელოვნების, ცინიკოსებისეულ გაგებაში არაფერია უცხო ბერძნული ფილოსოფიისთვის. და თუ მაინც მივიღებთ საირის ჰიპოთეზას ცინიკოსთა დოქტრინასა და პრაქტიკაზე ინდური ფილოსოფიის გავლენის შესახებ, ვერ უარვყოფთ, რომ, თავისი ძირითადი ფორმით, ცინიკოსთა შეხედულება ცხოვრების ნირსა და ჭეშმარიტების შემეცნებას შორის დამოკიდებულების სწორედ ბერძნული გაგების მეტად რადიკალური სახეობაა. ცინიკოსთა მოსაზრება, რომ პიროვნება განისაზღვრება მხოლოდ და მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან დამოკიდებულებით და ეს დამოკიდებულება ცხოვრებაში ვლინდება – სავსებით ბერძნულია. პლატონისეულ და სტოიკურ ტრადიციათა თანახმად, ფილოსოფოსები თავიანთი ფილოსოფიური იდეების დასაბუთებისთვის ძირითადად მიმართავდნენ დოქტრინას, ტექსტს, ან თეორიულ პრინციპებს მაინც. ეპიკურელები მიმართავდნენ როგორც დოქტრინას, ისე პიროვნულ მაგალითებსაც,

რომელიც ეპიკურემ შემოიტანა და რომლის მიზანძვასაც ყველა მისი მიმდევარი ცდილობდა. ეპიკურემ შეიმუშავა დოქტრინა და, ამავე დროს, თვითონაც ამ დოქტრინის პერსონიფიკაციას წარმოადგენდა. მაგრამ, ცინიკოსთა ტრადიციით, ფილოსოფიურ იდეათა გამოხატვის მთავარი ასპარეზი არის არა ტექსტები ან დოქტრინები, არამედ საკუთარი ცხოვრების მაგალითი. პიროვნული მაგალითები სხვა ფილოსოფიური სკოლებისთვისაც მნიშვნელოვანი გახლდათ, მაგრამ ცინიკოსთა მიმართულებისთვის (სადაც არც ჩამოყალიბებული ტექსტები არსებობდა და არც მონესრიგებული, აღიარებული დოქტრინა) არსებითი იყო ამა თუ იმ რეალური თუ მითიური პიროვნების მაგალითად დასახვა, რომელსაც ცინიკოსთა ცხოვრების წესის საფუძვლად მიიჩნევდნენ. ამგვარი პიროვნებები ცინიკოსთა რეფლექსიებისა და კომენტარების ამოსავალი წერტილი გახლდათ. ამ პიროვნებათა შორის იყვნენ ჰერაკლე (ჰერკულესი), ოდისეუსი (ულისე) და დიოგენე. დიოგენე რეალური, ისტორიული პიროვნება იყო, მაგრამ მისი ცხოვრება ლეგენდად იქცა და მითს დაემსგავსა, ვინაიდან მის შესახებ შეიქმნა ლეგენდები, სკანდალები და ა.შ. დიოგენეს რეალურ ცხოვრებაზე ბევრი არაფერი ვიცით, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: იგი ფილოსოფიურ გმირად იქცა. პლატონი, არისტოტელე, ძენონ კიტიონელი და სხვანი ფილოსოფოსები და ავტორიტეტები იყვნენ, მაგრამ მათ არავინ აღიარებდა გმირებად. უპიკურე ფილოსოფოსიც იყო და მის მიმდევართა მიერ გმირად შერაცხულიც. მაგრამ დიოგენე, უპირველესად, ჰეროიკულ ფიგურადაა მიჩნეული. ფილოსოფოსის ცხოვრების, როგორც სამაგალითოსა და ჰეროიკულის, იდეა მნიშვნელოვანია ცინიკოსთა ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის ურთიერთკავშირის, ასევე ცინიკური პარესიის, როგორც საზოგადოებრივი პოზიციის გაგებისას. და აი, მივადეთ ცინიკური პარესიის საკითხს. ცინიკოსთა პარესიული პრაქტიკის ძირითადი სახეებია: 1) კრიტიკული ქადაგება; 2) სკანდალური ქცევა; და 3) ერთგვარი „პროვოკაციული დიალოგი“.

კრიტიკული ქადაგება:

ჯერ ცინიკოსთა კრიტიკული ქადაგებებით დავიწყოთ. ქადაგება უწყვეტი დისკურსის ერთ-ერთი კლასიკური ფორმაა. და, როგორც ცნობილია, ადრეული ხანის ფილოსოფოსთა უმრავლესობა (განსაკუთრებით სტოიკოსები) ზოგჯერ წარმოთქვამდნენ სიტყვას, სადაც თავიანთ დოქტრინას წარმოადგენდნენ. მაგრამ ჩვეულებრივ ისინი შედარებით მცირე აუდიტორიის წინაშე გამოდიოდნენ ლექციით. ამის საპირისპიროდ, ცინიკოსებს არ მოსწონდათ ამგვარი ელიტური აუდიტორია და უპირატესობას დიდძალი ხალხის წინაშე გამოსვლას ანიჭებდნენ. მაგალითად, მათ მოსწონდათ თეატრში ან ისეთ ადგილას გამოსვლა, სადაც ბევრი ხალხი იყრიდა თავს რელიგიურ თუ ჩვეულებრივ დღესასწაულებზე, ათლეთთა შეჯიბრებებზე და ა.შ. ხში-

რად თეატრის მაყურებელთა ცენტრში იდგნენ და ისე საუბრობდნენ. ამგვარი საზოგადოებრივი ქადაგებანი სიახლე როდი იყო, ვინაიდან არსებობს ცნობები მსგავსი პრაქტიკის შესახებ, ქრისტემდე მე-5 საუკუნეში. ასევე, ზოგიერთი სოფისტი, რომელთაც პლატონის დიალოგებში ვხვდებით, გარკვეულწილად მონაწილეობდა ამგვარ ქადაგებებში, თუმცა ცინიკოსთა ქადაგებები რიგი თავისებურებებით ხასიათდება და ისტორიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, ვინაიდან ამან ხელი შეუწყო ცხოვრების წესთან დაკავშირებული ფილოსოფიური თემების პოპულარიზაციას, ე.ი. იმ ხალხის ყურადღების მიპყრობას, რომელიც ფილოსოფიური ელიტისგან გამიჯნულად ითვლებოდა. ამ თვალსაზრისით, ცინიკოსთა ქადაგებამ თავისუფლების, ფუფუნებისგან განდგომის შესახებ, პოლიტიკური ინსტიტუციებისა და არსებულ ზნეობრივ ნორმათა კრიტიკამ და ა.შ. ზოგიერთი ქრისტიანული თემისკენ გახსნა გზა. მაგრამ ქრისტიანი პროზელიტები არა მხოლოდ საუბრობდნენ იმ თემებზე, რომლებიც ცინიკოსებისთვის ახლობელი იყო, არამედ ქადაგების პრაქტიკაც კი გადაიღეს მათგან. დღესაც, ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქადაგება სიმართლის თქმის ერთ-ერთ ძირითად ფორმად რჩება, და გულისხმობს იმ აზრს, რომ სიმართლე არამხოლოდ საზოგადოების საუკეთესო ნაწილს, ან ერთ ჯგუფს უნდა გაუზიაროთ, არამედ ყველას. თუმცა ცინიკურ ქადაგებაში პოზიტიური დოქტრინა ნაკლებადაა წარმოდგენილი: კარგი და ცუდი ზუსტად არ არის გამიჯნული. ცინიკოსებისთვის თავისუფლება (eleutheria) და დამოუკიდებლობა (autharkeia) ძირითადი კრიტერიუმებია და, გარკვეულწილად, ქცევის ან ცხოვრების წესია. ისინი თვლიან, რომ ადამიანური ბედნიერებისთვის აუცილებელია დამოუკიდებლობა ან თვითმყოფობა, სადაც ადამიანის სურვილი, – რაიმე ჰქონდეს ან გააკეთოს, მხოლოდ და მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული. ცინიკოსებს მეტად რადიკალური შეხედულებები ჰქონდათ, ამიტომაც ისინი უპირატესობას ანიჭებდნენ სრულიად ბუნებრივ, ნეიტრალურ ცხოვრების წესს, რომელიც კულტურაზე, საზოგადოებაზე, ცივილიზაციაზე, სხვათა შეხედულებებსა და სხვაზე დამოკიდებულებას გამორიცხავდა. ამის გამო, როგორც ჩანს, მათ ქადაგებათა დიდი ნაწილი მიმართულია სოციალურ ინსტიტუტთა, კანონის წინაშე ვალდებულებისა და ცხოვრების იმ წესის წინააღმდეგ, რომელიც ამ ინსტიტუციებსა და კანონებს ექვემდებარება. ერთი სიტყვით, მათი ქადაგება უპირისპირდებოდა ნებისმიერ სოციალურ ინსტიტუციას, ვინაიდან ისინი აბრკოლებდნენ პიროვნების თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას.

სკანდალური ქცევა:

ცინიკური პარესია ასევე გულისხმობდა სკანდალურ ქცევასა და შეხედულებებს, რომლებიც კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებდნენ საზოგადოებრივ წესებს, აზრებს, ზრდილობის ნორმებს, ინსტიტუციურ წესებს და ა.შ. ამის-

თვის სხვადასხვა გზა არსებობდა. ერთ-ერთი მათგანი იყო როლების შეცვლა, რასაც შეიძლება მივაკვლიოთ დიო ქრიზოსტომის „მეოთხე დისკურსში“, სადაც აღწერილია დიოგენესა და ალექსანდრეს ცნობილი შეხვედრა. ეს შეხვედრა, რომელსაც ცინიკოსი ფილოსოფოსები ხშირად მაგალითად სახავენ, ხდებოდა არა ალექსანდრეს კარზე, არამედ გარეთ. მეფე ფეხზე დგას, დიოგენე კი კასრში ზის. დიოგენე უბრძანებს ალექსანდრეს, რომ სინათლისგან ჩამოეცალოს, რადგანაც სურს მზეზე გათბეს. დიოგენეს მოთხოვნა, ალექსანდრე განზე გამდგარიყო, რათა მზის სხივი დაენახა, მზესთან ფილოსოფოსის პირდაპირ და ბუნებრივ კავშირზე მიუთითებს, მითური გენეალოგიის საპირისპიროდ, რომლის თანახმადაც, მეფე, როგორც ღვთაებრივი არსება, მზის გამოვლინებად მიიჩნეოდა.

ცინიკოსები ასევე მიმართავდნენ ამა თუ იმ წესის შეცვლის ან შენაცვლების ხერხს იმისთვის, რომ ეჩვენებინათ, თუ რაოდენ პირობითი იყო ეს წესი. ერთხელ დოღზე, ათლეტთა შეჯიბრისას, ისტმიაში, დიოგენემ (რომელიც ყველას თავს აბეზრებდა თავისი გულახდილი შენიშვნებით) თავზე დაიდგა ფიჭვის გვირგვინი, თითქოს ათლეტური შეჯიბრის გამარჯვებული ყოფილიყო. მაგისტრატები მეტად გაახარა დიოგენეს საქციელმა და იფიქრეს, რომ ბოლოსდაბოლოს მისი დასჯის, გაგდების, თავიდან მოცილების ჟამიც დადგა. მაგრამ დიოგენემ ფიჭვის გვირგვინის თავზე დადგმა იმით ახსნა, რომ მან გაცილებით რთულ შეჯიბრში გაიმარჯვა სიღარიბის, დევნის, სურვილებისა და საკუთარ ნაკლოვანებათა წინააღმდეგ, ვიდრე ათლეტებმა, რომლებიც ერთმანეთს ჭიდაობაში, სირბილსა და ბადროს ტყორცნაში ეჯიბრებოდნენ. რამდენიმე ხნის შემდეგ, თამაშების მსვლელობისას, დიოგენე ესწრებოდა ცხენების ორთაბრძოლას. როდესაც ერთ-ერთმა ცხენმა მეორე დააშინა, დიოგენემ გამარჯვებულს გვირგვინი დაადგა. ამ საქციელის შედეგად გაჩნდა კითხვა: „ისტმიის თამაშებზე რა პრინციპით აჯილდოვებენ?“ თუ გვირგვინს ზნეობრივი გამარჯვებისთვის ადგამენ, მაშინ დიოგენე იმსახურებს მას. მაგრამ თუ ფიზიკური ძალის უპირატესობაზეა საუბარი, მაშინ რატომაც არ უნდა დააჯილდოვონ ცხენი.

ცინიკური პარესია ასევე გულისხმობდა ქცევის ორი ისეთი ნორმის დაახლოებას, რომლებიც თითქოს ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და არაფერი საერთო არ გააჩნიათ. ასეთი იყო მაგალითად, ბუნებრივი, სხეულებრივი მოთხოვნილებები. ჭამაში არაფერია სკანდალური. ამიტომაც ადამიანს შეუძლია ჭამოს საზოგადოებაში (თუმცა ბერძნებისთვის ასეთი რამ, ცოტა არ იყოს, უცხო გახლდათ. დიოგენეს ხშირად საყვედურობდნენ აგორაზე ჭამისთვის). ვინაიდან დიოგენე აგორაზე ჭამდა, მისთვის გაუგებარი იყო, თუ რატომ არ შეეძლო აგორაზე მასტურბაციაც; ორივე შემთხვევაში იგი ბუნებრივ, სხეულებრივ მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებდა (თან უმატებდა, „ნეტავი ასევე ადვილი იყოს შიმშილის დაოკება მუცლის დაზეღვით“). მოკლედ, სულაც არ ვცდილობ ცინიკოსთათვის დამახასიათებელი უსირცხვილობის (anaideia), როგორც სკანდალური პრაქტიკის ან ხერხის, დაფარ-

ვას. როგორც ცნობილია, სიტყვა „ცინიკოსი“ მომდინარეობს ბერძნული სიტყვისგან kynikoi, რაც „ძაღლისებრს“ ნიშნავს. დიოგენეს „ძაღლი“ უწოდეს. მართლაც, პირველი და ერთადერთი თანამედროვე წყარო, სადაც დიოგენეზეა საუბარი, არისტოტელეს „რიტორიკაა“. აქ არისტოტელე დიოგენეს სახელით კი არ მოიხსენიებს, არამედ „ძაღლს“ უწოდებს. გამოჩენილი ბერძენი ფილოსოფოსები, რომლებიც ელიტურ დაჯგუფებაში ერთიანდებოდნენ, თითქმის ყოველთვის უგულვებელყოფდნენ ცინიკოსებს.

პროვოკაციული დიალოგი:

ცინიკოსები სხვა პარესიულ ხერხსაც მიმართავდნენ, კერძოდ, „პროვოკაციულ დიალოგს“. ამ ტიპის დიალოგი უფრო თვალსაჩინო რომ იყოს (რომელიც სოკრატეს პარესიიდან მომდინარეობს), პროუსიელი დიო ქრიზოსტომის (ძვ. წ. 40-110 წწ.) „მეოთხე დისკურსიდან“ მოვიხილო ფრაგმენტს, რომელიც მეფობას შეეხება. ალბათ გაინტერესებთ, ვინ იყო დიო ქრიზოსტომი. ის ძალიან საინტერესო პიროვნება გახლდათ, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის 1-ლი საუკუნის მე-2 ნახევარსა და მე-2 საუკუნის 1-ლ ნახევარს შორის ცხოვრობდა. დაიბადა მცირე აზიაში, პროუსიაში, შეძლებული რომაელის ოჯახში, რომელიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ქალაქის ცხოვრებაში. დიოს ოჯახი მდიდარ პროვინციულ დიდებულთა ტიპური წარმომადგენელი იყო, რომელმაც რომის იმპერიას მრავალი მწერალი, სამხედრო მოღვაწე, გენერალი და იმპერატორი შესძინა. შესაძლოა, დიო რომში ჩავიდა, როგორც პროფესიონალი რიტორი, მაგრამ ამასთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ამერიკელმა მეცნიერმა ჩ. ჯონსმა დაწერა მეტად საინტერესო წიგნი დიო ქრიზოსტომის შესახებ, სადაც აღწერილია დიოს პერიოდის რომის იმპერიაში ინტელექტუალის საზოგადოებრივი ცხოვრება. რომში დიომ გაიცნო სტოეელი ფილოსოფოსი მუსონიუს რუფუსი და სავარაუდოდ, რომ მისი საშუალებით დაუახლოვდა ლიბერალურ წრეებს, რომლებიც ტირანულ ძალაუფლებას ეწინააღმდეგებოდნენ. მოგვიანებით იგი გააძევა დომიციანემ, რომელსაც არ მოსწონდა მისი შეხედულებანი. ამიტომაც დიო იძულებული გახდა, მოხეტიალე ცხოვრება დაეწყო, თან რამდენიმე წლის განმავლობაში ცინიკოსთა ჩაცმულობა გადაიღო და მათმა აზრებმაც გაიტაცა. დომიციანეს მკვლელობის შემდეგ მას ნება დართეს, რომში დაბრუნებულიყო. ამ პერიოდიდან მან ახალი კარიერა დაიწყო. ბედმა კვლავ გაუღიმა და მდიდარ და სახელგანთქმულ მასწავლებლად იქცა. თუმცა, გარკვეული ხნის მანძილზე, მისი ცხოვრების ნირი, შეხედულებანი, ჩვევები და ფილოსოფიური აზრები ცინიკოსი ფილოსოფოსებით იყო შთაგონებული. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ დიო ქრიზოსტომი „უბრალო“ ცინიკოსი არ ყოფილა. თავისი განათლების გამო, დიოს მიერ აღწერილი ცინიკური პარესიის ხერხები ალბათ სოკრატესეულ ტრადიციასთან უფრო ახლოა, ვიდ-

რე ცინიკოსთა უმრავლესობის პრაქტიკასთან. „დისკურსის“ დასასრულს წარმოდგენილია ერთგვარი ქადაგება, სადაც დიოგენეს სკანდალურ ქცევასა და მას და ალექსანდრეს შორის გამართული პროვოკაციული დიალოგის აღწერას ვხვდებით. „დისკურსის“ მთავარი თემაა ცნობილი შეხვედრა დიოგენესა და ალექსანდრე დიდს შორის, რომელიც კორინთოში შედგა. „დისკურსი“ იწყება დიოს შეხედულებებით ამ შეხვედრასთან დაკავშირებით (1-14), შემდეგ მხატვრული დიალოგი მოსდევს, სადაც დიოგენესა და ალექსანდრეს საუბრის ხასიათი იკვეთება (15-81). „დისკურსი“ მთავრდება გრძელი, უწყვეტი მსჯელობით (რომელიც დიოგენემ მხატვრულად გადმოსცა) ცხოვრების მცდარი წილის შესახებ (81-139). „დისკურსის“ დასაწყისში დიო აკრიტიკებს მათ, ვისაც დიოგენესა და ალექსანდრეს შეხვედრა თანასწორთა შეხვედრად მიაჩნია: ალექსანდრე ცნობილი გახლდათ თავისი ხელმძღვანელობის უნართა და სამხედრო გამარჯვებებით; დიოგენე კი – თავისუფალი და დამოუკიდებელი ცხოვრების წესით, ასკეტური და ნატურალისტური ზნეობით. დიოს არა სურს ალექსანდრე შეაქონ მხოლოდ იმისთვის, რომ მან, როგორც ძღვევამოსილმა მეფემ, არ დაამცირა ისეთი საცოდავი ადამიანი, როგორც დიოგენე იყო. დიოს მტკიცებით, ალექსანდრე სინამდვილეში კარგად გრძნობდა, რომ დიოგენეზე უღირსი იყო და, ცოტა არ იყოს, შურდა კიდეც მისი. ალექსანდრესგან განსხვავებით, რომელიც სამყაროს დაპყრობას ესწრაფოდა, დიოგენე თავის სურვილთა განხორციელებისთვის არაფერს მოითხოვდა: (ალექსანდრეს) მიზნის მისაღწევად სჭირდებოდა მაკედონელთა ქვეითი ჯარი, თესალიელთა კავალერია, ტრაქინელები, ფეონელები და მრავალი სხვა; დიოგენე კი უსაფრთხოდ დადიოდა მარტოდმარტო, ღლედალამ და სადაც სურდა. ალექსანდრეს ამ გეგმების განხორციელება შეუძლებელი იქნებოდა უამრავი ოქრო-ვერცხლის გარეშე; უფრო მეტიც, მაკედონელთა და სხვა ბერძენთა დამორჩილებისთვის ალექსანდრეს დროდადრო უნდა ეპირფერა მათ მმართველებთან და ხალხთან ტკბილი სიტყვებითა და საჩუქრებით; დიოგენესთვის არ არსებობდა ვინმეს მოსყიდვის აუცილებლობა, იგი ყველას ჭეშმარიტებას ეუბნებოდა და, მიუხედავად იმისა, რომ ერთი დრაჰმაც კი არ გააჩნდა, იმას აკეთებდა, რაც სურდა, და მიაჩნდა, რომ ბედნიერი იყო და არასგზით არ გაცვლიდა საკუთარ სიღარიბეს ალექსანდრეს ტახტსა თუ მიდიელთა და სპარსელთა სიმდიდრეზე. მოკლედ, ცხადია, რომ დიოგენე აქ წარმოდგენილია, როგორც მართლის თქმის დიდოსტატი. აქედან ისიც ამჟღავნა, რომ ალექსანდრე მასზე უღირსია და კარგადაც ესმის ეს. თუმცა, ბუნების ზოგიერთი ნაკლოვანების მიუხედავად, იგი მაინც არ არის ცუდი მეფე, ვინაიდან თანახმაა ითამაშოს დიოგენეს პარესიული თამაში: მეფე მივიდა (დიოგენესთან), როცა იგი იჯდა და მიესალმა, როცა ამ უკანასკნელმა ლომის გაავებული მზერით შეხედა და გვერდზე გადგომა მოსთხოვა, რათა მზეზე გამთბარიყო. ალექსანდრე მაშინვე მოხიბლა დიოგენეს უშიშრობამ და სიმშვიდემ, რომ მას მეფის წინაშე ყოფნის არ შეეშინდა. გარკვეულწილად ბუნებრივიცაა, რომ მამაცს მამაცი მოსწონს; მხდალები კი მათ შიშით

შეჰყურებენ და სძულთ, როგორც მტრები, სულმდაბალთ კი სიხარულით ხვდებიან და უყვართ. ამრიგად, ერთი კლასისთვის (საზოგადოების ერთი ნაწილისთვის) ჭეშმარიტება და გულახდილობა (პარესია) ყველაზე სასიამოვნო რამაა, სხვათ – მლიქვნელობა და ტყუილი ყველაფერს ურჩევნიათ. ერთნი მიჰყვებიან მათ, ვისაც ჭეშმარიტება უყვარს, მეორენი კი – გამორჩენის ძიებაში არიან. ცინიკოსთა პარესიული თამაში, გარკვეულწილად, დიდად არ განსხვავდება სოკრატესეული დიალოგებისგან, ვინაიდან კითხვა-პასუხის პრინციპს ეფუძნება. მაგრამ მათ შორის არის ორი მნიშვნელოვანი განსხვავება. პირველია ის, რომ ცინიკოსთა პარესიულ თამაშში ალექსანდრე იძლევა შეკითხვებს და დიოგენე პასუხობს, რაც ეწინააღმდეგება სოკრატესეული დიალოგების წყობას. მეორეა ის, რომ სოკრატე თანამოსაუბრის უგუნურებაზე აგებს დიალოგურ თამაშს, დიოგენეს კი სურს ალექსანდრეს სიამაყის გრძნობის შელახვა. მაგალითად, საუბრის დასაწყისში დიოგენე ალექსანდრეს ნაძირალას უწოდებს (181) და ეუბნება, ის, ვინც ამტკიცებს, რომ მეფეა, დიდად არ განსხვავდება ბავშვისაგან, რომელიც თამაშის მოგების შემდეგ თავზე გვირგვინს იდგამს და საკუთარ თავს მე ფედ აცხადებსო (47-49). ბუნებრივია, ეს ყველაფერი არცთუ ისე სასიამოვნო მოსასმენია ალექსანდრესთვის. მაგრამ ესაა დიოგენეს თამაშის არსი: შეურაცხყოფის თანამოსაუბრის სიამაყე და მიახვედროს, რომ იგი არ არის ის, რადაც თავი მოაქვს. ეს ხერხი საგრძნობლად განსხვავდება სოკრატეს მეთოდისგან, რომელიც მიზნად ისახავს დაუმტკიცოს თანამოსაუბრეს, რომ მან სულაც არ იცის ის, რისი ცოდნის პრეტენზიაც გააჩნია. სოკრატესეულ დიალოგებში შეიძლება შევხვდეთ ისეთ შემთხვევებსაც, როდესაც ვიღაც შეურაცხყოფილია საკუთარი უმეცრების გამოვლენის გამო. მაგალითად, როცა კალიკლეს უმეცრება მჟღავნდება, იგი უარს ამბობს საუბრის გაგრძელებაზე, ვინაიდან მისი სიამაყე შეურაცხყოფილია. მაგრამ ეს მეორეხარისხოვანია სოკრატესეული ირონიისთვის, რაც მდგომარეობს პრინციპში: „მე ვიცი ის, რომ არაფერი არ ვიცი“. დიოგენეს შემთხვევაში კი სიამაყე მთავარია, ხოლო უმეცრება-ცოდნის საკითხი – მეორეხარისხოვანი.

თანამოსაუბრის სიამაყეზე განხორციელებული შეტევის გამო თანამოსაუბრე ერთვება პარესიულ თამაშში და თანახმაა, რომ დისკუსიაში ჩაებას. ალექსანდრეს სურს, დიოგენე დისკუსიაში ჩაითრიოს, თუნდაც ეს საკუთარი შეურაცხყოფისა და თანამოსაუბრის ამპარტავნების ხარჯზე მოხდეს, მაგრამ ყველაფერს აქვს თავისი ზღვარი. დიოგენეს შეურაცხყოფებისგან ალექსანდრე თანდათან ბრახდება და მზადაა გამოვიდეს თამაშიდან, ზოგჯერ კი სასტიკად მოექცეს დიოგენეს.

როგორც ვხედავთ, ცინიკოსთა პარესიული თამაში, ჩვეულებისამებრ, უკანასკნელ ზღვრამდე, შეურაცხყოფამდე მიდის. პარესიული თამაშის კიდევ ერთი მაგალითი, რომელიც, ამ ხერხის მიხედვით, მოწინააღმდეგის საუბარში ჩათრევას გულისხმობს: „დიოგენე ისევდაისევ ეუბნება მეფეს, რომ

მის დიდებულებას დამადასტურებელი ნიშანი არ გააჩნია. „რა ნიშანია ეს?“ – ეკითხება ალექსანდრე. „ესაა ფუტკრების ნიშანი“, – პასუხობს დიოგენე, – „რომლითაც მეფეა შემოსილი. არ გსმენია, რომ ფუტკრებსაც ჰყავთ თავიანთი მეფე, რომელიც ბუნებამ შექმნა ასეთად და მათ ეს პატივი იქიდან კი არ მიუღიათ, რასაც ადამიანები მემკვიდრეობას უწოდებენ და ჰერაკლეს უკაშვირებენ“. „რა არის ეს ნიშანი? – კითხულობს ალექსანდრე. „არ გსმენია გლეხების ნათქვამი, რომ ესაა ერთადერთი ფუტკარი, რომელსაც ნესტარი არ გააჩნია, ვინაიდან მას არავითარი იარაღი არა სჭირდება ვინმეს წინააღმდეგ? ამიტომაცაა, რომ ვერცერთი ფუტკარი ვერ ბედავს საკუთარი თავის მეფედ გამოცხადებას, ან მეფე-ფუტკართან ბრძოლას. ალბათ შენ არა მართო შეიარაღებული დადიხარ ყველგან, არამედ იარაღასხმულსაც გძინავს. განა არ გსმენია“, – ამბობდა დიოგენე, – „რომ იარაღის ტარება შიშის ნიშანია? რადგანაც ადამიანი, რომელიც შიშითაა შეპყრობილი, ვერ გახდება მეფე, მისი ხვედრი მონობაა“. დიოგენეს თანახმად: ადამიანი, რომელიც იარაღით დადის – მშიშარაა. ვისაც ეშინია, ვერასდროს გახდება მბრძანებელი, ამიტომაც ალექსანდრე ვერასდროს გახდება ჭეშმარიტი მეფე, ვინაიდან იგი იარაღს ატარებს. ბუნებრივია, ალექსანდრე უკმაყოფილოა ამგვარი „ლოგიკით“. დიოგენეს თხრობას: „ალექსანდრე ისე გააფთრდა ამ სიტყვებით, რომ კინაღამ შუბით განგმირა შეურაცხმყოფელი“. ეს მოქმედება უდავოდ პარესიული თამაშის დარღვევაა, მისი წესებიდან გადახვევა იქნებოდა. როცა დიალოგი აქამდე მიდის, დიოგენეს ორი გზა რჩება, რომ ალექსანდრე ისევე შეიტყუოს თამაშში. პირველი: დიოგენე ამის შემდეგ ეუბნება ალექსანდრეს: „კარგი, დამშვიდდი. ვიცი, რომ გაშმაგებული ხარ, მაგრამ ამავე დროს თავისუფლებაც გაქვს მონიჭებული. შეგიძლია და კანონიერი უფლებაც გაქვს, მომკლა. მაგრამ ხარ თუ არა იმდენად გულადი, რომ ჩემგან მოისმინო ჭეშმარიტება; თუ იმდენად მხდალი ხარ, რომ მომკლავ?“ მაგალითად, როცა დიოგენე, ერთი მხრივ, ალექსანდრეს დიალოგის მსვლელობისას ეუბნება: „თუ ქედმაღლობისა და ჩემ მიერ გამოთქმული შეურაცხმყოფელი სიტყვებისთვის მიგაჩნვიარ ნაძირალად, მიწასთან გამასწორე, ან თუ გსურს, შუბით განგმირე, მაგრამ მე ერთადერთი კაცი ვარ, ვისგანაც ჭეშმარიტებას გაიგებ და იმას, რასაც მე გეუბნები, ვერავინ გეტყვის, ვინაიდან სხვები ნაკლებად გულწრფელნი, პირფერები არიან“. ამგვარად, დიოგენე განზრახ აღიზიანებს ალექსანდრეს და შემდეგ ეუბნება: „მართალია, შენ შეგიძლია მომკლა, მაგრამ ველარავინ გეტყვის სიმართლეს“. ამას თავისი შედეგი მოჰყვება – პარესიული თამაში ახალ სტადიაში შედის, რომლის საზღვრებსაც დიოგენე ადგენს: ან მომკალი, ან ჭეშმარიტება შეიტყვე ჩემგან. თანამოსაუბრის ამგვარი გაბედული „შანტაჟი“, რომელიც ჭეშმარიტების სახელით ხდება, დადებითად მოქმედებს ალექსანდრეზე: „ალექსანდრე გააოცა ამ კაცის გულადობამ და უშიშრობამ“ (76). ამიტომაც აღარ აპირებს თამაშიდან გასვლას და დისკუსია გრძელდება. ალექსანდრეს თამაშში შეტყუების მეორე ხერხი კიდევ უფრო ოსტატურია: დიოგენე იყენებს ფანდს, რომელიც სოკ-

რატესეული ირონიისგან განსხვავდება. როგორც ცნობილია, სოკრატე თავს ისე აჩვენებს, თითქოს თანამოსაუბრესავით არაფერი იცის. ეს საშუალებას აძლევს თანამოსაუბრეს, რომ მოურიდებლად გაამჟღავნოს საკუთარი უმეცრება და არ უპასუხოს სოკრატეს კითხვებს. ყოველ შემთხვევაში, ესაა სოკრატესეული ირონიის საფუძველი. დიოგენეს ხერხი რამდენადმე განსხვავებულია; იმ დროს, როცა თანამოსაუბრე მზადაა შეწყვიტოს საუბარი, დიოგენე ეუბნება ისეთ რამეს, რაც თანამოსაუბრეს ქებად მიაჩნია. მაგალითად, მას შემდეგ, რაც დიოგენე ალექსანდრეს უკანონოდ შობილს უწოდებს (რაც არცთუ სიამოვნებს ალექსანდრეს), დასძენს: „თუ არ ვცდები, ოლიმპოელმა ბრძანა, რომ ფილიპე კი არ არის მამაშენი, არამედ რომელიღაც დრაკონი თუ ამონი, ან სხვა ნახევარღმერთი თუ გარეული ცხოველი. და მაინც, ამ შემთხვევაში უკანონოდ შობილი გამოდიხარ“. ამ სიტყვებმა ალექსანდრეს ღიმილი მოჰგვარა და არასდროს ყოფილა ასე ნასიამოვნები. ფიქრობდა, რომ დიოგენეს უხეშობა როდი სჩვეოდა, იგი ყველაზე შეგნებული ადამიანი იყო, ვისაც კარგად ეხერხებოდა ქების შესხმა. თუ სოკრატული დიალოგი არეული და მიხვეულ-მოხვეული გზაა გაუგებრობიდან საკუთარი უმეცრების აღიარებამდე, ცინიკოსთა დიალოგი უფრო ბრძოლას, დავას ან ომს ჰგავს, რომელსაც ახასიათებს ძლიერი აგრესიულობისა და მშვიდობიანი დაშოშმინების მომენტები. ეს მშვიდობიანი ურთიერთობა თანამოსაუბრის კიდევ ერთი მახეა. თავის „მეოთხე დისკურსში“ დიო ქრიზოსტომი განმარტავს ამ, აგრესიულობისა და სიამოვნების გამაერთიანებელი სტრატეგიის მიღმა არსებულ ლოგიკურ საფუძველს; დიოგენე ეკითხება ალექსანდრეს: „გსმენია მითი ლიბიას შესახებ?“ მეფე პასუხობს, არ მსმენიაო. შემდეგ დიოგენე საინტერესოდ და მიმზიდველად უამბობს ამ მითს, ვინაიდან სურს, რომ ალექსანდრე კარგ გუნებაზე მოიყვანოს. ამ დროს დიოგენე იმ მედდას ჰგავს, რომელიც ჯერ აატირებს ბავშვს და შემდეგ ზღაპარს უყვება, რათა დაამშვიდოს და ასიამოვნოს. მოგვიანებით დიო გვიამბობს:

„როცა დიოგენე მიხვდა, რომ (ალექსანდრე) დიდად ნასიამოვნები და მოლოდინით აღსავსე იყო, გადაწყვიტა ეთამაშა მის განწყობაზე და უხეში მოპყრობით ოდნავ გამოეფხიზლებინა თავისი ამპარტავნებისა და დიდებისკენ სწრაფვისგან. მან შენიშნა, რომ ალექსანდრეს ერთი და იგივე რამ ხან სიამოვნებდა, ხანაც სწყინდა. მისი სული ისევე არამდგრადი იყო, როგორც ამინდი ნაბუნობისას, როდესაც ერთი და იმავე ღრუბლიდან ხან წვიმს, ხანაც მზე ანათებს. დიოგენეს მოჩვენებითი მოთვინიერება კი მხოლოდ თამაშის გაგრძელების საშუალებაა, რომელიც ისევე აგრესიულ საუბარში გადავა. ამგვარად, მას შემდეგ, რაც დიოგენე ალექსანდრეს ასიამოვნებს მისი, როგორც „უკანონოდ შობილის“, გენეალოგიით და დაუშვებს, რომ იგი შეიძლება ზევსის შვილი იყოს, ამბობს: ზევსმა საკუთარ შვილს ღვთივეშობილის თვისებები მიანიჭაო. რა თქმა უნდა, ალექსანდრე ფიქრობს, რომ მას ასეთი თვისებები გააჩნია. შემდეგ ალექსანდრე ეკითხება დიოგენეს, როგორი უნდა იყოს კარგი მეფეო. დიოგენე მეფობის, როგორც ინსტიტუტის, ზნეობრივ

სახეს ხატავს: „არავის ძალუძს იყოს ცუდი მეფე, როგორც შეუძლებელია არსებობდეს ცუდი კარგი კაცი, ვინაიდან მეფე რჩეულია. იგი ყველაზე გაბედული, სამართლიანი და ადამიანურია; მას ვერავინ აჯობებს გარჯაში და საუკეთესო მადა აქვს. ხომ წარმოუდგენელია, რომ მეეტლემ არ იცოდეს ცხენის დაოკება, ან მესაჭემ გემის მართვა, ან ექიმმა – წამლობა? რა თქმა უნდა, წარმოუდგენელია, თუმცა ბერძნები და ბარბაროსები მას მეფის სახელით მოიხსენიებენ და დიადემებით, კვერთხითა და ტიარებით ამკობენ ისევე, როგორც უარყოფილ ბავშვებს უკეთებენ საყელურებს, რათა გამოარჩიონ სხვათაგან. ამიტომაც როგორც გემის მართვის არმცოდნე ვერ ნაიყვანს გემს, ასევე მეფური თვისებების უქონელი ვერ გახდება მეფე“. ჩვენ აქ ვხედავთ სახელმწიფოს მართვის უნარის მსგავსებას ნავიგაციასა და მედიცინასთან. ალექსანდრეს, როგორც „ზევის შვილს“, სწამს, რომ მას ღვთითშობილი მეფის ნიშან-თვისებები აქვს. მაგრამ დიოგენე ნათელყოფს, რომ ჭეშმარიტად მეფურ თვისებებს საზოგადოებრივ მდგომარეობასთან, ჩამომავლობასთან, ძალაუფლებასთან და ა.შ. არაფერი აკავშირებს. ჭეშმარიტი მეფე მეფურად უნდა იქცეოდეს. და როცა ალექსანდრე ეკითხება დიოგენეს, თუ როგორ უნდა შეითვისოს სახელმწიფოს მართვის ხელოვნება, იგი პასუხობს, ამის შესწავლა შეუძლებელია, ვინაიდან ადამიანს კეთილშობილებას ბუნება ანიჭებს (26-31). აქ თამაში იქამდე მიდის, რომ ალექსანდრე ვერ აცნობიერებს საკუთარ უმეცრებას, როგორც ეს სოკრატესეულ დიალოგებში ხდება. პირიქით, იგი ხვდება, რომ არ არის ისეთი, როგორადაც თავი წარმოედგინა; კერძოდ – მეფე, რომელსაც ძალაუფლება მემკვიდრეობით გადაეცა, აქვს ღვთაებრიობის დამადასტურებელი ნიშნები, ძალაუფლება და ა.შ. საუბარი იქამდე მიდის, რომ დიოგენე ეუბნება: იმისთვის, რომ ჭეშმარიტად მეფე გახდე, უნდა შეითვისო ცინიკოს ფილოსოფოსთა ეთოსი. აქ უკვე ალექსანდრეს აღარაფერი რჩება სათქმელი. ანალოგიურ ვითარებას ვხვდებით სოკრატესეულ დიალოგებშიც, როცა სოკრატეს თანამოსაუბრემ აღარ იცის, რა თქვას, სოკრატე კი პოზიტიური თეზით აჯამებს დისკურსს და ამით სრულდება დიალოგი. დიო ქრიზოსტომის ეს ტექსტი დიოგენეს ხანგრძლივი დისკურსით იწყება; მის საუბარში არ ჩანს პოზიტიური თეზის ჭეშმარიტება, მაგრამ მასში არაერთგზის გვხვდება მეფის ბუნების სამი ნაკლოვანი მხარის განმარტება. პირველი უკავშირდება მატერიალურ კეთილდღეობას, მეორე – ფიზიკურ სიამოვნებას, ხოლო მესამე – დიდებასა და პოლიტიკურ გავლენას. ცხოვრების ნირის ეს სამი სახე პერსონიფიცირებულია სამი დაიმონით თუ სულით. ბერძნულ კულტურაში დაიმონის კონცეფცია იმდენად პოპულარული იყო, რომ ფილოსოფიურ კონცეფციად იქცა – მაგალითად, პლუტარქესთან. ქრისტიანულ ასკეტიზმში ბოროტ დაიმონებთან ბრძოლის თემა სათავეს იღებს ცინიკური ფილოსოფიის ტრადიციიდან. სხვათა შორის, „დემონის“ კონცეფცია კარგადაა დამუშავებული ბრწყინვალე სტატიაში, რომელიც შესულია „Dictionnaire de Spiritualite“ (F. Vandembrouke, vol. 3, 1957). დიოგენე მიუთითებს სამ დემონზე, რომელსაც მთელი ცხოვრების მანძილზე უნდა

ებრძოლოს ალექსანდრე და რაც მარადიული „სულიერი ბრძოლის“ („Combat spirituel“) მიზანია. ბუნებრივია, ეს ფრაზა არ გვხვდება დიოს ტექსტში. აქ მას იმდენად განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე სპეციფიკური შინაარსი კი არ გააჩნია, რამდენადაც პარესიული პრაქტიკის მნიშვნელობას გამოკვეთს, რომელიც ადამიანს შინაგანი სულიერი ბრძოლისკენ განაწყობს. ამასთანავე, ალექსანდრესა და დიოგენეს შორის გამართულ ამ აგრესიულ დისკუსიაში ორ ძალაუფლებას – პოლიტიკურსა და ქვეშემართებას – შორის ბრძოლა იკვეთება. ამ ბრძოლაში პარესიასტი მზად არის მუდმივი საფრთხის წინაშე ყოფნისთვის: „დისკურსის“ დასაწყისიდან დასასრულამდე დიოგენე ალექსანდრეს ძალაუფლებას ამხელს. ძალაუფლებასთან პარესიული ბრძოლის მთავარი მიზანი თანამოსაუბრის მიერ ახალი ქვეშემართების გაცნობიერება, ან თვითმეცნების ახალი საფეხურის მიღწევა კი არ არის, არამედ პარესიული ბრძოლის არსში წვდომაა (პარესიული ბრძოლის გათავისებაა), რაც საკუთარ ნაკლოვანებათა წინააღმდეგ ბრძოლას ითვალისწინებს.

თარგმნა **გაგა ლომიძემ**.

მიშელ ფუკო. ცინიკოსი ფილოსოფოსები და მათი ხერხები.
წიგნიდან: მიშელ ფუკო. უშიშარი საუბარი. სემიოტიკები.
ლოს-ანჯელესი, 2001, გვ. 115-133.
Michel Foucault. The Cynic Philosophers and their techniques.
From the book: Michel Foucault. Fearless Speech. Scmiotext(e).
Los Angeles, 2001, pp. 115-133