

### МЕТАФИЗИКА ГОРОДА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АРАБСКИХ ФИЛОСОФОВ

В условиях, когда отдельные лидеры государств стремятся политизировать ислам, связать его сущность с терроризмом становится актуальным обращение к столпам духовной мысли мусульманских народов, значение взглядов и трудов которых трудно переоценить во все времена существования мусульманской культуры.

При этом важно избежать привычного клише, навязанного обыденным сознанием, о чисто религиозном характере трудов арабоязычных философов эпохи средневековья. Тем не менее, важно учитывать, что в эпоху доминирующих идейных позиций ислама как основной конфессии стран Ближнего Востока, философам предоставлялась возможность создавать практически светские произведения, содержание которых далеко не совпадало с доктриной ислама о творении, о сущности божественного, предопределении.

Труды арабских ученых объединяет одна сквозная идея – поиск надрелигиозного общественного идеала, в котором доминирующими являются отношения сотрудничества и взаимопомощи в рамках гармоничного социального целого.

Конструируя модель идеального космополитического сообщества - Града, философы воссоздают эвдемонический архетип мусульманской восточной культуры, предполагающего коллективное блаженство посредством механизма завершенной утопии.

В первой половине IX века на Ближнем Востоке увлечение античной философией стало удивительным необъяснимым феноменом. Есть свидетельства средневековых историков о том, что мусульманским философам был известен практически полный перечень диалогов Платона, а также знакомы в переводах и комментариях многие произведения Аристотеля. Практически все арабские философы, не принадлежащие к каламу, выступили приверженцами философии Платона и Аристотеля. При этом арабские перипатетики основное внимание уделили двум идеям античных философов – идее преимущества разума и блага, достижимого при жизни человека.

Платон, идеологический предшественник христианства, в своем учении об идеях создает “иерархию” идей, к которым “принадлежат “идеи” высших ценностей. Таковы идеи “блага”, “истины”, а также “прекрасного” и “справедливого”. Это “идеи”, которые немецкий философ Герbart назвал, говоря о Платоне, “идеями” абсолютных качеств” [1, 195-196]. По Платону, над всем “главенствует идея блага и оно образует целесообразный порядок мира и выступает сутью всех вещей, подверженных генезису. Стремление к счастью, а в конечном итоге к знанию о благе и обладании благом составляет

телеологию души человека. Бог и есть благо. Стремление к счастью в человека заложено самим Богом, полагающим себя в ином бытии. В своих рассуждениях Платон на основе идеалистической диалектики связывает две противоположности в мире – истинное и неистинное бытия, одно полагающее себя в другом, другое нуждающееся в ином. Человек, желая познать благо, стремится познать Бога: желая обладать благами, он стремится стать причастным сущности Бога” [1, 190-191].

В 10-й книге “Государства” Платон описывает, как души умерших выбирают следующий жизненный цикл, выбирают самостоятельно, но из имеющихся образцов причем оказывается, что этот выбор почти полностью предопределен привычками человека.

“Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами ... Добродетель не есть достояние какого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это - вина избирающего, бог не виновен ... Стоило взглянуть, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь ... Большой частью выбор соответствовал привычкам предшествующей жизни” [2, 416-419].

А в “Никомаховой этике” и “Политике” Аристотеля указанная обусловленность жизни античного человека утверждается еще определеннее. Человек, по Аристотелю, не только является общественным существом, но и должен свое благо подчинять благу государства.

“Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства” [3, 55]. “А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством” [3, 379].

Итак, античный человек - это элемент Космоса и государства. Но одно дело - обычный человек, живущий страстями и привычками, другое - Платон или Аристотель, живущие умом, стремящиеся делать себя как добродетельные существа, чтобы достигнуть блага и бессмертия. Не стоит, писал Аристотель, преуменьшать значение высших начал в обычной жизни, “напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит ... человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая” [3, 283]. Представление о том, что человек есть “в первую очередь ум” и эта жизнь “самая счастливая”, отражает новое понимание действительности как заданной категориями, которые обеспечивали применение аристотелевских правил, позволявших мыслить правильно, т.е. без противоречий и других затруднений. Действительность философов, политиков и других образованных людей античности оказывается производной от правильного мышления. Недаром в “Метафизике” Аристотель

утверждает, что последнее основание бытия (“самое первое начало”) - это “ум, мыслящий сам себя”, которому “хорошо всегда, как нам иногда” [4, 211].

Гуманистические идеи греческих философов об идеальном государстве и возможности достижения блага в земной жизни человеке продолжили жители территорий, которые вошли затем в арабский халифат. Интеллектуальная жизнь мусульманской империи в период правления халифа аль-Мамуна поражала воображение современников и остается удивительным, достойным восхищения феноменом и сегодня. О великом правителе русский писатель Гоголь писал: “..исполненный истинной жаждой просвещения, употреблял все старания ввести в свое государство этот чуждый дотоле греческий мир. Багдад распростер дружеские длани всему ученому тогдашнему свету. Милости халифа были открыты всякому, кто принадлежали какому бы то ни было званию, какой бы ни был он религии, каких бы ни был исполнен противоречащих начал. Естественно, что тогда более всего приносили свои познания в Багдад те, которые еще сохранили в душе своей образ политеизма, облегченного христианскими формами, которые готовы были стать грудью за аммония Сакса и Плотина и других последователей неоплатонизма, которые уже не находили поля для своих ученых ристаний в Царьграде, слишком занятом спорами о догматах христианства. Багдад превратился в республику разнородных отраслей познаний и умений» [5, 61-62].

Интеллектуальная мысль развивалась на фоне столицы халифата города Багдада. Как пишет известный исследователь арабской философии А.А.Игнатенко: “За полвека население города выросло, по некоторым данным, до двух миллионов человек. В мире таких городов не существовало ни тогда, ни тем более в предшествующие эпохи. Укажем для сравнения, что крупнейшие города средневековой Европы насчитывали по 30-40 тыс. жителей, а население такого города, как Париж, достигло 3000 тыс. только XIV в.” [6, 36]

Духовное воздействие халифата распространялось и на европейскую цивилизацию. Особенно сильному влиянию подверглась культура Испании, на территории которой находится одна из самых величественных мечетей ислама в г. Кордова: “В эпоху утверждения мировых религий и их идеологического воздействия на широкие народные массы чрезвычайно возросла идея храма. В условиях замкнутого быта средневековых городов возросла и роль храма, как главного общественного центра, массового, всеобщего выражения городской культуры, средоточия основных ведущих форм художественного творчества, наиболее полно воплощавших дух времени...сходные особенности отличали и мусульманские храмы – центры политической, общественной и культурной жизни городов. Соборная мечеть в Кордове – не только знаменитый памятник мирового зодчества, это мощный очаг андуласского искусства, в котором высокого расцвета достигла новая художественная концепция” [7, 44].

О величии мечети в Кордове свидетельствует тот факт, что после падения халифата, завоевавшие Кордову христиане, не разрушили храм: “На первых порах христианский мир испытывал своеобразное чувство восхищения столь уникальным памятником” [7, 29]

Каптерева Т.П. указывает: “Арабская Испания превратилась в самую богатую, многонаселенную и благоустроенную страну Европы... Еще значительней было то место, которое занял Кордовский халифат в развитии духовной культуры не только востока, но и Европы. В его столицу, прекрасную Кордову, получившую гордое название “обиталище наук”, приезжали учиться из Франции, Германии, Англии. Среди многочисленных учебных заведений особенной известностью пользовался Кордовский университет, в котором наряду с Кораном и мусульманским богословием изучались и светские науки. Богатейшие библиотеки Кордовы, подобные которым мир знал только в эпоху античности, славились по всему свету. Библиотека, собранная просвещенным государем аль-Хакамом II (961-976) в его кордовском дворце, насчитывала не менее четырех тысяч томов. По приказу этого монарха целая сеть агентов, комиссионеров и переписчиков вела библиографические поиски во всем мусульманском мире. Библиофильство стало подлинной страстью в мусульманской Испании. Спрос на книги оказался настолько велик, что в Кордове множество людей жили перепиской редких и ценных рукописей” [7, 29]

Классическую семантику арабского средневекового города передает Каптерева Т.П. следующим образом: “Город площадью в сто двадцать га, окруженный каменной стеной (1500 \* 750 м.) с прямоугольными башнями, располагался на трех террасах разного уровня. На высокой террасе стояла резиденция халифа и находились несколько дворцовых построек, предназначенных для парадных приемов, здания придворной администрации и военной охраны, вокруг простиралась сады с водоемами. В нижней зоне размещались различные службы, помещения для рабов и слуг, бани, лавки и пятинефная мечеть... Дворцы поражали воображение красотой убранства, сады – обилием прекрасной растительности, среди которой в клетках сидели диковинные птицы и доставленные из Северной Африки экзотические животные: львы, слоны, жирафы” [7, 46].

Таким образом, средневековые арабские города стали материальной основой для торжества человеческого духа и мысли. Во многом это стало возможным благодаря особенностям ислама как мировой религии.

Исторический опыт человечества неразрывно связан с религиозными исканиями, направленными на формирование идеальных основ бытийственной ориентации личности. Концепция поведения человека в мире изначально в религиозно-философских исканиях была связана с двумя определенными факторами: волей высшего существа и той ли иной, в зависимости от религии, степенью свободы человека.

В этике и космологии арабоязычных философов, как и в философии Платона и Аристотеля, элиминируются именно «горизонтальные» измерения человеческого сознания, по-настоящему весомым остается только вектор вертикальный (трансцендентной) устремленности. При этом основу философских исканий составляет рационализм и этика счастья, унаследованные от греческой философии. При этом нужно учитывать, то картина мира арабских

философов не в меньшей мере была опосредована видением «прекрасной данности бытия» как мировоззренческого целого ислама.

Известно, что во множестве хадисов Пророка Мухаммада восхваляется стремление к знанию. Они свидетельствуют о том, что ислам обязал искать знания и показал важность этого стремления задолго до всех других систем, созданных человеком. В хадисе, переданном аль-Терази, говорится, что однажды Пророка спросили, кто из людей является более достойным: знающий, ученый человек или поклоняющийся Аллаху. Он ответил: «Ученый человек превосходит просто поклоняющегося Аллаху настолько, насколько я превосхожу самого низкого по положению из вас. Если человек вступил на путь познания, то Аллах укажет ему дорогу в рай. Превосходство ученого над просто поклоняющимся Аллаху, подобно превосходству Луны над другими светилами. Ученые – это наследники пророков. Никто из пророков не оставил в наследство ни динара, ни дирхема – только знания».

В проповедях Мухаммеда звучали также требования социальной справедливости, братства верующих, оказания богатыми благотворительной помощи бедным, осуждения ростовщичества, необходимости соблюдать простые нормы нравственности.

Исламская этическая концепция утверждает, что религия не должна устанавливать для человека какие-то ограничения, а наоборот, открывать перед ним широкие горизонты истины и добра. Истинная религия должна помочь человеку познать аллаха, а также самого себя и все мироздание. На принципиальной открытости человеческого сознания окружающему миру, основанному на приоритете разума, зиждется этика ислама.

Ислам, как всякая религия, как всякое проникновение в сущность человеческой природы, постулирует о равенстве всех людей: душа одного верующего значит более, чем все земное величие царей; все люди по исламу равны.

Этика ислама направлена на создание космической общности, на достижение единой гармонии человека и космоса как сознательной творческой деятельности Аллаха.

В целом ислам и арабоязычная философия создают свою действительность, в которой действительность познания и этического поступка оказываются положительно принятыми.

Очень часто основной характеристикой арабской социально-философской мысли выступает утопизм, поскольку основной доктриной арабских философов является учение об идеальных социумах, основанных на принципе гармонии с социумом: «Подобными идеальными общественными образованиями и становились Добродетельный Град аль-Фараби, Духовный Град (*аль-Мадина ар-Руханийя*) Чистых Братьев, Справедливый Град (*аль-Мадина аль-Адила*) Ибн-Сины, Совершенный град (*аль-Мадина аль-Камиля*) Ибн-Баджи, Добродетельный Град (*аль-Мадина аль-фадила*) Ибн Рушда [6, 56].

Необходимо заметить, что в отличие от социальных утопий европейской философии эпохи Возрождения и последующей утопии марксистской философии, в которых этическое присутствие человека в бытии призвано

компенсировать трагическую неполноту товарной действительности, создать нравственный прирост миру и тем нейтрализовать источники зла в этом мире, в арабских утопиях главными выступают принципы космической гармонии: “Что касается аль-Фараби, то он проводит в своих произведениях идею единства строения человеческого тела, социума (града) и космоса. И эта идея становится основополагающим принципом социально-политической рефлексии во всем его творческом наследии. Чистые Братья (X в.) проводили тот же принцип через изображение человека в виде микрокосмоса, увязку политических трансформаций с космическими циклами”. В “Метафизике” Ибн-Рушда единство мира объясняется через единство идеально организованного социума” [6, 56].

В арабской философии мыслитель выступает как “сакральная точка” (М.Бахтин), из которого развивается этический универсум извне осмысленного бытия.

В целях исследовательского объективизма необходимо заметить, что в арабских социально-философских системах метафизический аспект утопизма основан на несколько гипертрофированной социальности.

Город предстает как пространство, изначально возникающее не с утилитарными целями, а утопическое сообщество людей, призванных осуществить вековую мечту людей о счастье. Эвдемонический телеологизм обуславливает структуру общества, ценности и знания, особенности правления. Город - мечта арабов как мираж в пустыне кажущийся оазисом, наполненным живительной влагой, благоухающей зеленью, но призрачный по своей сути.

Для характеристики социальных утопий арабоязычной философии и европейского утопического мышления характерно замечание великого русского мыслителя М.Бахтина: “Характеризуя утопическое сознание, Бахтин заметил, что оно готово «скорее надстраивать действительность (настоящее) по вертикали верхи вниз, чем идти вперед по горизонтали времени” [8, 65].

Метафизические социальные утопии фальсафы (араб. Философия) передают присущую всему человечеству ностальгию по пребыванию в завершенном мире.

Одним из основоположников арабской философии считается великий мыслитель, выходец из тюркского эля аль-Фараби. Средневековый ученый выступал страстным защитником разума, его рационалистическое устремление ярко проявилось не только при рассмотрении им лишь теолого-познавательных проблем, обоснование и изложение логики, но и в доказательстве самостоятельного, во многом независимого от религии существования и развития философии, этики, эстетики и вообще научного знания, основанного на достижениях человеческой деятельности и разума. Мыслитель не просто искал истину – ему важнее было применять ее во имя блага людей. Причем свои рассуждения о путях достижения человеком благополучия аль-Фараби строил на солидном фундаменте рационального осмысления проблем политики, государственного устройства, семьи, воспитания и т.д.

Рисую образ идеального сообщества, аль-Фараби, как и его последователи, создает мистическую коллективность как модус включенности

позиций в коллективную жизнь. Но социальное еще не равно “онтологическому”, второе является условием первого. Должно сомкнуться бытие становящейся личности, чтобы через нее и в ней выговорило себя многоголосие социальной жизни. Взыскание бытия и спасения в бытии – только в таком целеполагающем личность получает доступ к содержанию внутренних объемов Я и к пластическим возможностям я “других”.

Легитимность социального, укрепленного в онтологии законом-намусом, приводит к появлению, по аль-Фараби, к возникновению Добродетельного Града (*аль-Мадина аль-Фадия*), Истинного Града (*аль-Мадина Аля-ль-Хакика*) или просто Града (идеала): “Истинный град не есть всякое место, именуемое “городом”, или любое скопление людей, но он должен удовлетворять условиям, среди которых – приятие его населением законов политики, наличие божественного устроителя, существование у жителей похвальных и славных нравов и обычаев; место его должно быть удобным с природной точки зрения, чтобы стекался в него провиант и все то, без чего не могут его жители” [9, 57].

Известное социально-философское учение в отношении Града создают и так называемые Чистые Братья, идентичность которых с каким-либо арабским философом либо религиозным движением до сих пор окончательно не установлена. Они выступают авторами произведения “Трактаты”, которое называют энциклопедией X века. Град, по их мысли, - некое место, “вознесенное в воздухе”; Град “не должен возводиться на земле, где нравы жителей всех городов становятся несправедливыми; нельзя также строить его на поверхности воды, чтобы не достигли его волны и бури, угрожающие населению городов, что на берегах морских; не должно этот Град разбивать вознесенным в воздухе, чтобы в него не подымался дым из несправедливых городов и воздух в нем не испортился; Должен сей Град строиться на своеобразной основе - благочестия, честности, верности. Окружен он рвами, заполненными злыми делами, порочными взглядами и низкими нравами, которые нужно преодолеть каждому, кто хочет попасть в этот Град. Возведенный Град превращается в “ковчег спасения” в бурном море материи [10, 17-173].

Многоголосая аксиология жизни - онтологический авторитет этического спасения таким предстает идеальный Град в системе Ибн-Рушда или Аверроэса, как его называли на Западе.

Ибн-Рушд создает этику коллективных добродетельных поступков: “Чтобы люди помогали друг другу в достижении полного совершенства, чтобы менее совершенный следовал за более совершенным, подготавливая к собственному совершенству, а полностью совершенный приносил пользу менее совершенному, наделяя его началами своего совершенства” [6, 35].

“Мир дела” и “мир слова” должны, по его мысли, сойтись в этически адекватном поступке. Этот поступок красноречивее свидетеля – носителя приоритетного слова об истине и действующего лица.

Для арабских утопий характерны тенденции “вертикального хронотопа”, доминирующие над горизонтальными связями (М.Бахтин) [8, 64].

“Вертикальный хронотоп” несет в себе несколько эсхатологическое видение мира, характерное для религиозных систем. В общебытийном плане

достижение счастья возможно потому, что в составе его сил осуществляет вою презумпцию человечности специфично человеческая нравственная деятельность. “Единственная ценность, каковую не создает и не может создать физический мир, и какую может внести в мировую жизнь одна только человеческая личность, заключается в нравственной деятельности человека”, - утверждает В. Несмелов [11, 431].

Проблема в том, что арабские философы утописты, считали счастье достижимым в случае разумной направленной жизни людей, при этом миссию регламентации должны были выполнять правители (*хакимы*), достигшие блага до времени создания городов, применяющие как властные, так и духовные методы правления.

Арабоязычные философы жестко дифференцируют, в платоновском духе, население городов: аль-Фараби выделяет пять “частей” Града в соответствии с функциями человеческой души – “наиболее достойные лица” (*афадиль*), “ораторы” (*зуу-ль-альсина*), “измерители” (*мукаддадирун*), “воины” (*муджахидун*), “ведущие хозяйство” (*малийюн*). Управитель должен обучать людей в том, что такое счастье и побуждать их к совершению действий по достижению счастья. При этом правитель должен следить, чтобы в Граде царили добродетель, умеренность, справедливость, равенство. Существование града обеспечивает достижение счастья каждым его жителем, но в определенной доле, для определения которой аль-Фараби использует термин *мартаба* – степень, уровень. Таким образом, личная доля счастья зависит от социальной иерархии и места гражданина в ней: “Ясно, что (виды) счастья, которые получают горожане как в количественном, так и в качественном отношении, превосходят друг друга в зависимости от того, насколько превосходят друг друга совершенства, приобретаемые благодаря действиям, (совершаемым ими в) Граде [9, 17].

Если иерархия града аль-Фараби основана на служении одних слоев другим, различаемым по степени приближения к истине, другой известный философ Ибн-Баджа выстраивает иерархию Совершенного Града на основе соподчинения целей граждан, и все они служат в итоге главной цели – существование и развитие Града, в основании которого философ видит коллективизм, совместный труд, распространение знаний. В нем царит любовь, нет вражды между людьми, разумность людей, не причиняющих вреда собственному здоровью, занимающиеся упражнениями для физического совершенствования.

Чистые братья не признавая доминирования разделения общества на бедных и богатых, тем не менее, выделяли семь слоев общества: ремесленники, торговцы, архитекторы, правители, слуги, чиновники, калеки, ученые. В граде нет религиозных распрей, нет взаимной враждебности.

Во всех рассматриваемых философских системах строение идеального общественного объединения виделось единообразным по отношению к космосу и человеческому телу. Речь идет о том, что человеческое сообщество выступает одним из проявлений космологической реальности, что опосредует взаимосвязь между познанием природной реальности и социальной организации. Арабо-



мусульманские философы имели вполне конкретные программы преобразования современных обществ на основе ярких примеров появления и исчезновения династических семей. А также развития исламской уммы (общины) в истории.

Вера в достижение в счастье на основе знания и активного участия в созидании Идеального Града основана на признании принципиального равенства всех людей независимо от вероисповедания и социальной принадлежности. Однако аксиологически излишним выступает нивелирование личностного разнообразия, осуществляется унифицирование поведения и стиля жизни, прививаются единые взгляды. Социальная система представляет собой жесткую иерархизированную пирамиду.

Тем не менее, несмотря на присутствие тотальной регламентации жизни в социально-философских построениях арабоязычных философов, мы можем наблюдать отсутствие господства схоластической мысли. Культура того периода воспевала торжество разума, основывалась на возможности человека постигать новые, неизвестные ему стороны жизни общества и природы, высоко ставила земное призвание человека.

На наш взгляд, нельзя не заметить синкретический характер учения ислама, который вбирал в себя местные верования, сливался с ними, становясь своеобразной формой идеологии, в той или иной степени содержащей в себе “не только религиозные”, но и связанные с ними философские взгляды, социальные и этические концепции. Ислам регламентировал не только личную жизнь мусульман, он во многом определял различные стороны и политической жизни народов, их быта, им обуславливались способы адаптации философского и научного наследия античности.

Всем этим можно объяснить отход философов от основных догматов ислама и оказание предпочтения рационального учения античных философов. Арабы осуществили преемственность с учением Аристотеля и Платона, но заново осмыслив, придав их идеям новое содержание, осуществив творческую трансформацию заимствованных образцов, приспособив их к национальным и социально-историческим особенностям халифата.

#### Литература

1. Асмус В.Ф. Античная философия. Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. М., “Высшая школа”, 1976.
2. Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления. - М., 2000.
3. Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. - М., 1983. - Т. 4.
4. Аристотель. Метафизика. - М.; Л., 1934.
5. Гоголь Н. Ал-Мамун (Историческая характеристика) // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 6 т. М., 1953. Т. 6.
6. Игнатенко А.А. В поисках счастья (Общественно-политические воззрения арабоисламских философов средневековья). - М.: Мысль, 1989.
7. Каптерева Т.П. Искусство Испании: Средние века. Эпоха Возрождения. - М.: Изобраз. искусство. 1988.

8. Фридман И.Н. Незавершенная судьба “Эстетики завершения”: цит. по книге М.М.Бахтин как философ. М. Наука.1991.

9. Аль-Фараби Абу-Наср. Тальхис Навамис Ифлатун (краткое изложение “Законов Платона”) // Ифлатун фи-ль-ислям (Платон в исламе)/ публ. Абд-ар Рахмана Бадави. Бейрут.1980.

10.Братья чистоты. Расайль Ихван ас-Сафа. Трактаты Братьев Чистоты: В 4т. Бейрут, 1957.

11.Несмелов В. Наука о человеке: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни: В 2т. Казань.1898.Т.1.

Автор статьи проводит анализ города как текста в исследованиях арабских философов. В трудах арабских ученых философский текст объединен идеей доминирующего сотрудничества и взаимопомощи в рамках гармоничного социального целого. Город представлен как пространство, которое возникло не с утилитарными целями, а как утопическое сообщество людей, призванные осуществлять вековую мечту людей о счастье. Город, по мысли арабских философов, мечта как мираж в пустыне кажущийся оазисом, наполненным живительной влагой, благоухающей зеленью, но призрачный по своей сути.

The author of the article carries out analysis of the town as a text in the researches of Arabian philosophers. In the Arabian Scientifics' works, philosophic text is united with the idea of dominant collaboration and mutual assistance within the framework of harmonious and social integrity. The town is represented as space, which aroused not with utilitarian objectives, but as utopian community of people, carrying out peoples' century dream of happiness. According to the thoughts of Arabian philosophers, the town is a dream, as mirage in the desert seeming as oasis, filled with intoxicating liquor, flavoured green but illusive in itself.