

Махабба (тж. хубб) – понятие *мусульманской этики* и философии, обозначающее *любовь* и трактовавшееся в основном в неоплатоническом духе как следствие и выражение соответствия (мулā'ама, тж. мунāсаба) любимого самости любящего, благодаря чему любимое приносит любящему усладу (лузза). М. традиционно отличается от 'ишқ, (эрос), к-рый трактуется как крайняя степень М.- любви. Некоторые авторы, напр. Мискавайх, опираясь на аристотелевскую теорию порока как избытка, на этом основании осуждают 'ишқ, но только в том случае, если это любовь к наслаждениям, а не благу. Противоположностью М. выступает бугд (отвращение), а противоположностью 'ишқ – мақт (ненависть).

Понятие М. служит основой “утилитарной” классификации намерений (см. *Ниййа, Манфа'а*). Согласно ал-Газāли, самость (зāt) оказывается наиболее соответствующей самой себе, так что человек любит самого себя больше всего остального. М., далее, включает постепенно расширяющийся круг вещей и людей (от членов своего тела до родственников и современников), к-рые все в той или иной степени и тем или иным образом обеспечивают жизнеспособность человека и способствуют его пребыванию (бақā'). Соответственно человек испытывает нерасположение к тому, что доставляет ему неприятность, а более всего нелюбимым для него является прекращение его жизни, т.е. смерть, к-рую человек не любит не из-за страха загробных мук, а саму по себе, поскольку она влечет его небытие. В сложных случаях, когда непосредственная неприятность входит в конфликт с тем, что служит наиболее приятному, то есть пребыванию человека, этот конфликт решается по принципу преобладания. Так, человек может любить своего сына несмотря на доставляемые им неприятности, поскольку его собственное существование как бы продолжится в сыне после его смерти. Здесь мы встречаемся с весьма важным для исламской интеллектуальной культуры принципом – п р и н ц и п о м з а м е щ е н и я: сын замещает отца в бытии, и потому тот переносит на сына то, что касается его самого. Вместе с тем перенесенное на замещающего все же менее приоритетно, нежели собственное, и при прочих равных условиях человек безусловно предпочтет смерть сына своей смерти: здесь опять имеет место принцип преобладания, требующий оценки степени и не обращающий внимания на смысл действия как такового.

Эгоцентрическая теория любви и утилитаристская теория целеполагания опираются на общий принцип соответствия между природой любимого или искомого и действителем и преследуют цель обеспечения максимально эффективных условий жизнедеятельности. Для этого типа этического рассуждения в принципе нехарактерна идея отверженности ради чего-то другого, поскольку самость безусловно предпочитается иному. Вместе с тем эта теория не становится абсолютно эгоцентрической благодаря вводимому ал-Газāли различению безусловно-подлинного, вероятного и мнимого понимания полезного и вредного, соответствующего и несоответствующего целям человека. Этот поворот его мысли вполне соответствует общеисламской интенции перенесения центра тяжести на божественное. Хотя человек и действует автономно, по собственному

выбору (см. *Фи'л*), все же предпочтительнее оказывается считать Бога единственным реальным действователем. В данном случае также речь идет не об абсолютной истинности той или иной позиции, но об относительном предпочтении. Видя в Боге единственную подлинную причину происходящего, человек тем самым вполне осуществляет принцип единственности (тавхид) — главный принцип ислама, в к-ром эта религия видит свою подлинность и в последовательном осуществлении к-рого — свое предназначение. В этом смысле и исходя из этого человек может отвергать собственные соображения о пользе и вреде ради Первоустановителя: в этом случае, напр., он может не прибегать к помощи врача, видя в Боге единственную причину всего, что с ним случается. Хотя обращение к врачу в случае болезни считается “правильным” (см. *Сихха*) как забота о своей пользе, противоположное действие может считаться также правильным с точки зрения подчеркивания принципа единственности Бога как истинного деятеля. Дело заключается не в оценке действия как такового, а в его соотношении с другими соображениями, так что такая соотнесенность оказывается важнее, нежели устранение внешне явно противоречивых положений этической теории. Вместе с тем это внешнее противоречие снимается в этических теориях суфизма благодаря положениям, к-рые влекут невозможность различения истинного и мнимого деятеля.

В суфизме понятия М. и ‘ишқ переосмысливаются на основе понимания соотнесенности как выражающей изначальное генетическое родство между всеми сотворенными вещами, во-первых, и между любой из них и Богом, во-вторых, где первое является следствием и выражением второго. Чем сильнее осознание этого факта, тем большую любовь испытывает человек к Богу. Такая любовь не может быть избыточной, а потому ‘ишқ не осуждается, но, напротив, поощряется, при условии понимания того, что истинным объектом такой “эротической любви” всегда является Бог, воплощенный в каждом существе. Поскольку первоосновой любой вещи является Бог, противопоставление полезного и вредного оказывается неустойчивым и во всяком случае не окончательным: любая вещь является в конечном счете благой (*хайр*), тогда как дурной лишь считается, будучи таковой либо для субъективного восприятия, либо “согласно установлению”, т.е. обычаю или закону. Понятие “благо” служит в суфизме иным выражением для понятия “существование”, так что всякая бытийствующая вещь существует благодаря Богу, а потому является благой. “Существование” поэтому оказывается объектом любви, и именно любовью к существованию объясняет, напр., Ибн ‘Араби появление мироздания, его переход из небытия в бытие.