

УДК 17+752

Рыскельдиева Л.Т.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАГАРДЖУНЫ

Имя Нагарджуны известно европейскому читателю более 100 лет, за это время сложилась целая ветвь буддологии – нагарджуноведение, не позволяющая рассматривать эту фигуру и её роль в истории буддизма ни вскользь, ни походя, не позволяет она серьёзно исследовать творчество Нагарджуны и неспециалистам. Впрочем, внутренняя философская «энергетика» текстов Нагарджуны столь велика, что последние годы отмечены появлением значительного количества работ, в которых философское творчество древнеиндийского буддиста рассматривается в том числе и в довольно неожиданных контекстах. В какой степени эти контексты могут исказить смысл учения Нагарджуны, есть ли адекватный контекст понимания этого смысла, каковы различия между интерпретативным творчеством и искажением – все это вопросы, так сказать, философские, то есть, требующие отдельного обсуждения. Согласимся здесь с одним простым условием – ни одна из интерпретаций не должна делать Нагарджуну не-буддистом, поэтому его философия должна быть понята ТОЛЬКО в буддийском контексте.

I.W. Mabbet, например, сравнивает учение Нагарджуны с программой деконструкции Ж. Деррида и находит много общего, что дает основание видеть в буддизме пост-модернизм [1, с.203-225] (однако, если уж и позволять себе межэпохальные и кросскультурные «скачки», то корректнее, учитывая простоту и непреодолимость времени, найти в так называемом пост-модернизме сильное влияние буддизма). M.G. Barnhart предлагает в качестве средства осмысления философии Нагарджуны контекст современного неопрагматизма, а имя древнеиндийского мыслителя ставит рядом с именами У. Куайна и Х.-Г. Гадамера [2, с.647-658]. Подобные примеры многочисленны и говорят о том, что, с одной стороны, фигура Нагарджуны и его самый известный философский трактат «Мула-мадхьямака-карика» перешагнули границы Древней Индии, а с другой стороны, о той ответственности, в зону которой попадает исследователь, обнаруживший оригинальные и интересные для него ассоциации и параллели. Какова основа той легкости, с которой мы раздаем прилагательные и определения философским учениям, «записывая» их по тому или иному «ведомству»? Каков смысл того удивительного созвучия, с которым мы вдруг сталкиваемся, сравнивая Платона и Гуссерля, Нагарджуну и Канта, Хуэй-Нэна и Делеза?

Отослав читателя к библиографическому списку наиболее известных буддологических трудов, посвященных Нагарджуне [3; 4; 5; 6], мы поставим перед собой специфическую историко-философскую задачу, обусловленную необходимостью понять, увидеть место «Мула-мадхьямака-карики» (далее ММК) в совокупности

возможных философских текстов разных жанров. О чем текст ММК, каковы его цель и смысл – вот вопросы, вытекающие из нашей задачи.

Содержание, цель и смысл философского текста – вещи взаимосвязанные настолько, что их разрыв грозит искажениями, допущение которых не может вытекать из права на интерпретацию и её своеобразие. У пред-мнений должны быть границы, за которыми – небрежность и не-брежение инокультурной традицией, то, что, перефразируя Х.-Г. Гадамера, можно назвать «герменевтически невоспитанным сознанием». Ключевое слово «смысл» указывает на необходимость отыскания места данного текста, во-первых, во всей совокупности работ данного мыслителя, во-вторых, во всей полноте философского опыта, который порой одному мыслителю может быть и не дан.

Буддийская традиция приписывает Нагарджуне не одну сотню трактатов и насчитывает не одну сотню лет его жизни, что и позволило европейским исследователям употреблять термин «нагарджунизм» и насчитывать не одно поколение нагарджунистов – мыслителей, работавших в этой традиции. Однако, ключевой набор работ, в авторстве которых мало кто сомневается, вполне обозрим [6, с.457] и дает, хоть и минимальные, но все же основания для попыток реконструкции **какого-то целого** личного творчества Нагарджуны, даже если «личного», строго говоря, придется брать в кавычки. Мы перечислим их в следующем порядке:

1. «Сукрил-лекха» («Дружественное послание») – короткий трактат-проповедь, обращенная, очевидно, к довольно широкой аудитории, объясняющая суть буддийского учения и пытающаяся «показать» ищущему, кто такой буддист и какие преимущества несут Будда, Дхарма и Сангха.

2. «Чатух-става» («Четыре гимна») – эзотерический текст-наставление в процессе психофизической медитативной практики. Поэтический жанр гимнов адекватен задачам руководства «настройкой» эмоционально-интеллектуального состояния адепта на соответствующие стадии духовного совершенства.

3. «Мула-мадхьямака-карика» («Коренные строфы о срединности») – философское, полемическое сочинение для буддистов, склонных к систематизированному знанию, выраженному в понятиях, к дискурсу. Задача трактата – «преодоление» философии, его цель – остановка понятийного, предметного мышления.

4. «Шуньята-сапмати» («Семьдесят (строф) о пустотности») – трактат метафизический, или, лучше сказать, вплотную подводящий к ключевому метафизическому «слову» мадхьямиком – «шуньята». Оно вводится на основе ликвидации смысла (демонстрации бессмысленности) ключевых слов немахаянской философии, то есть показа их «пустоты».

5. «Ратна-авали» раджа-парикатха» («Драгоценные строфы наставления царю») – трактат по тематике практической философии с уникальным адресатом – он предназначен царю-буддисту, правителю, хорошо знающему буддизм. Другими словами, человеку, от которого зависит не только его собственный Путь, но и Путь многих, человеку, кто в состоянии не только сам достичь освобождения, но и способствовать освобождению других. «Ратна-авали» – деонтологический трактат, поскольку его адресат не только может, но и должен знать, мочь и уметь делать то, что должно буддисту. Поэтому в трактате есть все необходимые составляющие практической

философии: учение о воле, доверии, здоровье, знании, шуньяте, морали, праве, культуре, цивилизации. Разноплановость и разнонаправленность текстов Нагарджуну, буддийского религиозного философа, не позволяет выделять ММК и искать его смысл в отрыве от других работ.

Новый поворот «Колеса Дхармы», сделавший Нагарджуну «вторым Гаутамой», несколько веков нагарджунизма и новый корпус сутр, ему атрибутируемых, а также гигантская «агиография» позволяют вести речь о наибольшей полноте воспроизводства религиозного, метафизического и философского опыта буддизма в этой великой личности. Однако, полнота воспроизводства устраняет тождественность самого пути и интерпретативное единообразие его результатов. Полнота – это не только уникальное событие «чуда» эмпатии по отношению к воспроизводимому, не только свершение понимания как полной реанимации смысла, но и мучительный поиск собственного языка вербализации, который неизбежно ликвидирует ожидаемую анонимность и порождает то, что принято называть духовным творчеством. Полнота собственного слияния с традицией делает невозможным растворение в ней личности – именно поэтому и вопреки традиции индийская древность оставила нам имена мыслителей.

Полнота буддийского опыта, как и опыта всякой культуры, предполагающей саморефлексию, предусматривает сложное сочетание религиозной и философской его составляющих, берущих начало в трансцендировании, в т.н. «вертикальном» различении, в опыте, интендированном не сущим, а должным (Андросов насчитывает 6 типов текстовой деятельности в нагарджунизме [6, с.43]). Такое различение-викальпа (vikalpa – санскр.) в буддизме йогачаров было названо «Татхагата-гарбха» - «зародыш, семя Татхагаты», росток буддовости, который может прорасти в любом живом существе. Направление, устойчивость и скорость прорастания можно определить по «ведомству» религии, которая в этом контексте может быть представлена как почва доверия и до-верия. Доверие реализуется в усвоении уже данного нормативного текста культуры, что выражается в отношениях ученичества либо по отношению к семейным авторитетам, либо по отношению к проповеднику, священнику (монаху), то есть к конкретному лицу или лицам. Доверчивость ученичества, подкрепленная тем, что каждый ученик начинает как бы с конца, с усвоения результатов опыта учителя, такая доверчивость только должна стать верой, то есть смениться экзистенциальным состоянием веры как результата саморефлексии. Сложный путь саморефлексии и составляет стержень философской компоненты опыта, о котором идет речь. Доведенная до конца, до возможного предела рефлексия открывает или может открыть топос метафизики, не поддающийся адекватной вербализации, но оставляющий неустраняемые следы и в жизни личности, и в её вокабуляре. Долг философа – эти следы обнаружить, об-наружить, предоставить в тексте, представить в виде связного набора перформативов, составляющих основу нормативного текста, с доверительного усвоения которого может начаться «вертикальная» викальпа следующего поколения, эпохи, культуры. Текстовое выражение полноты философского опыта, таким образом, неизбежно становится одним из вариантов практической философии.

Если правомерно вести речь о личном интеллектуально-духовном творчестве Нагарджуны, то оно, как и нагарджунизм в целом, включает в себя тексты, соответствующие всем стадиям философского опыта и всем жанрам буддийской учительской литературы. Принято считать Нагарджуну автором целого корпуса новых сутр, не вошедших в Трипитаку, а «открытых» великим основателем нового, махаянского буддизма. Его же считают составителем достаточно развернутой матрицы «Дхарма-санграха», списка терминов, выражающих основу абхидхармистской традиции, но в новом, махаянском варианте. Однако, даже корпус из 5 вышеназванных сочинений можно считать репрезентативным для реконструкции основ практической философии Нагарджуны. Поэтому и место ММК в этом корпусе лишает трактат эпатажности, налета скандальности [7] и деструктивности, а фигуру его автора – «второго Гаутамы» оттенка цинизма, скепсиса и нигилизма, ассоциация с которыми появится неизбежно, если пытаться «представить» шуньяту как понятие, содержанием которого может быть только «дырка от бублика».

Впрочем, все поверхностные впечатления от трактата тоже не лишены оснований, так как элементы эпатажа и деструктивности – если не цель, то средство, необходимые компоненты достижения основного замысла Нагарджуны.

Этот полемический трактат направлен на критику взглядов идейных оппонентов буддизма. Эта направленность понятна и свидетельствует как о высоком уровне культуры публичной полемики в эпоху расцвета буддизма, так и о светском, экзотерическом характере трактата, о публичном праве на анализ и оценку его содержания. Критике подвергаются ведические по происхождению и брахманистские по духу основные положения субстанциализма, выражающегося прежде всего в активном использовании идей атмана, творца, времени, кармы, природы и др. Эссенциализм такой позиции можно репрезентировать, например, понятием *svabhava* (бытие-в-себе, сущность, самостоятельное бытие), пустота объема которого демонстрируется Нагарджуной. Придание статуса реального, признание такой сущности в качестве существующей никак не может быть доказано, ибо из подобного признания можно сделать абсурдные выводы. Используя основной логический прием – отрицание – автор ММК демонстрирует имплицитное признание всех трех законов логики, известных европейскому читателю (В.П. Андросов называет известность ММК «во многом скандальной», т.к. в нем «фактически опровергались все признанные теории философии» [6, с.43]). Абсурдность выводов демонстрируется основной судящей здесь инстанции – здравому смыслу, что выражается во фразах типа «а этого не может быть», «так не бывает», «это противоречит истине». Логика и здравый смысл здесь – средства разрушения устойчивых эссенциалистских идеологем, как бы «снимающих ответственность» с личности и за мир, и за свое место в нем. В таком мире есть «опорные конструкции», составляющие его сущность, они и определяют характер и устройство реальности. Такой мир человек не в силах изменить и ему остается только надежда и упование на силу и мощь вечного и неизменного, что проявляет себя в многообразии и изменчивости.

Этот логико-философский трактат можно назвать «испытанием философией», теоретическим искусством для тех, кто пытается постичь истину буддизма, используя средства познания. Деятельность познания, опираясь на понятийный аппарат, своим

результатом должна иметь связный, непротиворечивый текст, фиксирующий достижение познавательной цели – знания. Имплицитный вопрос ММК – можно ли знать буддизм? Имплицитный ответ – нет. Экспликация вопроса производится часто применением тетралеммы (*catushkoti*) в анализе основных понятий и абхидхармистского учения. Экспликация ответа – в отсутствии результата анализа, «исчезновении» анализируемого в ходе самого анализа.

Абхидхармистская философия, противопоставив себя ведическому эссенциализму и максимально индивидуализировав изначально антропоморфные представления о космосе, ему присущие, основной упор сделала на познавательной деятельности как средстве достижения просветления. Психокосмос, лишенный стабильности и «гаранта» своего существования, должен был рассыпаться на мгновенные и субстанциально не связанные друг с другом единицы – дхармы, возникающие и пребывающие и угасающие. С помощью дхарм-точек, дхарм-мгновений абхидхармисты пытались сделать невозможное – показать путь схватывания, улавливания мыслью сущностной буддийской характеристики всего сущего, а именно, отсутствия сущности в непостоянстве, изменчивости и взаимосвязи. Гибель, разрушение, преходящесть сущего объяснить нельзя: «Разрушение всего сущего происходит самопроизвольно... Разрушение не имеет причины...» [5, с.50-54] – это можно только «увидеть», поэтому дхармы, входящие в списки матрик – это и объекты медитации. Интроспективно-медитативный опыт абхидхармистов – долгий и трудный путь самотрансформации, порождающей способность «заглянуть» в устройство дхармического потока изнутри и узнать, распознать, уметь различать каждую дхарму. Объяснение основной интенции ММК в этом контексте напрашивается само собой: каков статус того, КТО будет способным на такое знание-различение? КТО, различив все дхармы, будет способен их поток остановить? Может ли зрение, в котором пребывают мириады зрительных ощущений, зреть само себя? Может ли знание, познание, различившее целый набор нереальных, мгновенных «реальностей», знать и различать само себя? С этого вопроса, думается, можно начинать интерпретацию ММК как философского трактата.

Буддийская рефлексия переходит здесь в саморефлексию, для чего привлекается не только интроспекция, но и «осмысление» как особая трансцендирующая философская процедура. Вопрос об основаниях собственного дискурса имеет самое непосредственное отношение к этой процедуре. Как узнать основания собственного дискурса, тем более что это дискурс, усвоенный из общинной учительской традиции и представляющий собой готовую сумму знаний, хоть и требующих активных творческих усилий по освоению, усвоению? Деструктивный момент в отношении к такому знанию, несмотря на то, что оно получено в доверии, неизбежен. Саморефлексия всегда требует знаменитого акта *aufheben* («ограничить-приподнять» [8, с.45] по отношению к процессу получения знания, к познанию как рефлексии. *Aufheben* здесь = заглянуть «под» знание, увидеть то, на чем оно держится, что есть фундамент. Совершив такую деструкцию-подглядывание, Нагарджуна не обнаружил «под» знанием реальности, которая должна быть содержанием знания. Эта реальность должна отвечать главному требованию познающего рассудка – быть равной самой себе, самотождественной, настоящей (*svabhava*). А в основе процесса по-

знания лежит механизм различения, установления отличий, распознавание, что предполагает установление отношений и зависимости одного от другого.

Для демонстрации невозможности познать основания познания Нагарджуна использует путь «чатушкоти» (тетралемма), традиционный для буддийских текстов, но не совсем понятный европейскому читателю. В раннебуддийские времена «чатушкоти» была известна как форма, схема, конструкция ведения учительской беседы, связанной с вопросами, на которые невозможно дать ответ, с проблемами, решения у которых нет. Это проблемы-вопросы об устройстве мира и месте в нём человека, ответ на которые никогда нельзя получить в готовом виде, а требуется дать самому. Как известно, Гаутама не дал на них ответа или, точнее сказать, его ответом было молчание, ибо он проповедовал в первую очередь не-философам. Нагарджуна в своем философском трактате более конкретен и дает логический ответ, отрицая любое возможное высказывание о реальности. Автор главного буддийского комментария к ММК, Чандракирти, объясняет устройство «чатушкоти» как соответствующее тому, кто спрашивает, насколько он «продвинут» на буддийском пути (см. перевод знаменитой фразы И.Канта, сделанный А.Гулыгой : «Мне пришлось поднять знание, чтобы освободить место вере», - который обращает внимание на буквальное значение *aufheben* – «поднять», но в первую очередь «устранить», а также «арестовать», «сохранить». [9, с.130]). Для нас леммы «чатушкоти» - ступени на пути диалектического, вопрошающего процесса «схватывания» реальности мыслью, а их последовательное отрицание – ступени негативной диалектики как отрицания возможности такого «схватывания». Если первая и вторая ступени (А - утверждение, не-А - отрицание) связаны вполне понятной логической процедурой негации, то последующие (А&не-А; не-(А&не-А)) требуют пояснения. Лемма А&не-А – форма высказывания о мире, принадлежащая человеку, принимающему реальность в её противоречивости, такую реальность, в которой, «с одной стороны», А, а «с другой стороны», не-А, для одного так, а для другого наоборот, реальность текучую и изменчивую, требующую от познания сложных диалектических процедур, соединяющих несоединимое. Лемма не-(А&не-А) выражает позицию человека, отвергающего как мир в его многообразии и изменчивости, так и сложный, противоречивый процесс его познания. В «чатушкоти», таким образом, соединяются логические операции утверждения и отрицания с философскими актами принятия и отвержения, делая тетралемму схемой логико-философского пути к буддийской истине.

Это и метафизический трактат. Негативная диалектика – это метод, и как всякий метод, является средством поиска чего-то, исследования чего-то, путем к чему-то. Очевидно, что это «что-то» должно быть подразумеваемо, предполагаемо или даже известно. Без этой подразумеваемости или предполагаемости, без цели метод обесмысливается, а если цель имманентна методу, то их единство становится игрой. Буддийская ученость как метод познания мира через различение дхарм может обесмыслиться, если это различение сделать целью, ибо различение дхарм дает видение мировой игры и путь вовлеченности в неё – видение того, как игра тобой играет-ся. Где же топос этого видения, кто осуществляет это различение, что есть то, ради чего осуществляется различение? Эти вопросы могут придать целостность методическому абхидхармистскому дискурсу, который в этом случае приобретает

характер средства, «лестницы», «плота», которые становятся ненужными по достижению цели. Вот только само достижение неизбежно обесмыслит сами эти вопросы, придающие смысл.

Целостность дискурса может быть постижима только извне дискурса [10, с.370; 5, с.56], а это означает, что само это «извне» должно быть внедискурсивно, то есть вне языка. Весь текст ММК – это не только преодоление логики и гносеологии, но и преодоление языка, показ того, что его основные элементы – существительные (н-р, *svabhava*), глаголы (н-р, «видит»), отглагольные формы (н-р, «движение»), местоимения (*atma* и *atmiya*), различного рода предикативные образования и др. – как то, что выражает вербальность и предметность мышления, не может выразить ни его оснований, ни его целостности. Каждая глава ММК – «апория-указатель», (эдакий «Зенон-Парменид»), разрушающая и приглашающая (предлагающая). Однако, этот «указатель» имеет странную форму – на его конце знак, ни на ЧТО не показывающий, знак-след того опыта выхода за пределы дискурсивного, который испытал Нагарджуна. Именно поэтому он – не только логик, философ и метафизик, но и учитель в той степени, в которой ему удалось найти средства выражения такого опыта и рассказать о нем Другому. Такое средство – всегда некое слово, которое должно быть термином, но таковым не является, это не имя, не понятие, но уже и не метафора, ибо перестало быть таковой. «Метафизическое слово» Нагарджуны – «шуньята» («пустотность»), слово, заканчивающее дискурс, дающее ему смысл. Важно заметить, что это слово – без отрицательной частицы, эта пустота – не отсутствие чего-либо, не небытие, не *abhava*, поэтому смысл – не в бессмыслице. Шуньята здесь – знак невербальности, непредметности, недискурсивности ответа на вопросы, придающие смысл (где?кто?что?и т.д.). Получение его, можно сказать, «дорогое» удовольствие, ибо требует само-стоятельности, то есть одиночества и самотождества.

Если на имплицитный вопрос ММК «можно ли знать буддизм?» Нагарджуна дает имплицитно отрицательный ответ, то основным вопросом практической философии Нагарджуны становится вопрос о том, КАК возможен буддизм. ММК – это ответ на такой вопрос, если он задается человеком, которого принято называть философом.

В этом смысле трактат ММК – не методический, а дидактический, терапевтический и сотериологический, помогающий совершить один из главных актов буддийской добродетели – акт даяния (*dana*). Именно с приобретением и реализацией способности отдавать начинается буддийский список совершенств (матрица «*б paramita*»), которые должен приобрести человек, находящийся на пути к совершенству, а в Махаяне – бодхисаттва. Совершенство, добродетель даяния, отдавания естественно вписывается в общепбуддийское мировоззрение, в котором «констатирующая», теоретическая часть, дающая картину реальности, фиксирует пороки, аффекты, «омрачения», непостоянство и греховность как основные её характеристики. Добродетель, чистота, самотождество и совершенствование при этом зачастую имеют отрицательные характеристики по отношению к «омрачениям»: *ahimsa* (ненасилие), *alobha* (неалчность), *advasha* (отсутствие ненависти) и др., даже слово *nirvana* (*nirodha*) имеет отрицающую, разделяющую, разъединяющую приставку. Дхарма как должное в таком мире устанавливается как победа над реальностью, на-

чинающаяся с **отвержения** её сущностных характеристик. Поэтому Нагарджуна и отрицает познавательную ценность отвержения мира (не-(A&не-A)) как последней ступени диалектики, а весь негативно-диалектический путь, таким образом, должен завершиться тем, что следует после знания и ведет ЗА его пределы (param-ita). Для философа это означает добровольный отказ от познания, от разума, от различения, способного лишь умножать сущности, - но не отказ-отрицание, а отказ-даяние, отказ-жертва. Жертва разумом ради продвижения по пути совершенствования, «благородное молчание», продемонстрированное Гаутамой – вот смысл столь изощренных скептических усилий, предпринятых Нагарджуной в трактате.

Состояние не-мышления описывается Нагарджуной и в «Драгоценных строфах наставления царю», когда наставляющий, учитывая невероятную сложность царствования в соответствии с Дхармой, предполагает и уход царя в монахи (она постижима и на религиозном пути, но тогда это удел чувств, вызванных в доверии к религиозной традиции). Путь бодхисаттвы как идеала для всякого монаха, занимающий огромное количество жизней, Нагарджуна (Махаяна) делит на 10 стадий. «Nirvikalpatva» - состоянием прекращения викальпы-познания характеризуется 9-я стадия, называемая «стадией Детства». Ей предшествует стадия прекращения-остановки потока дхарм, что, судя по всему, и должно было быть достижением буддийской цели (по традиции Абхидхармы). Однако, за стадией Nirvikalpatva следует 10-я, «Благая» стадия – Нагарджуна сравнивает её с состоянием «Юного царевича» («Драгоценные строфы наставления царю», IY.100 [6, с.250]), который учится у опытных министров искусству управления: «...по достижении этой стадии ум становится глубоким и чистым в намерениях». Последняя, 10-я стадия называется «Облако Дхармы» именно потому, что «...из этого облака выпадают дождем учения Благого Закона» [6, с.250, У.60]. Другими словами, ни окончательное «распознавание» всех дхарм, ни остановка всякого «распознавания», по Нагарджуне, - не самоцель. После остановки мыслительной, «распознавательной» деятельности нужно в результате долгой учебы и усилий, включающих в себя, в нашем понимании, поиск нужных выразительных средств, достичь полного слияния с Дхармой-должным-Учением. Это слияние как полное понимание предполагает отсутствие любых препятствий и для выражения и для реализации «Благого Закона», отсутствие «сопротивления» и со стороны языка-мышления и со стороны способа существования. Это состояние может быть началом учительства, в котором, собственно Дхарма и пребывает – в Учителе «подлинного знания, непостижимого для рассудка» [6, с.250, У.61], что фактически и есть состояние Будды.

Список литературы

1. Mabbett I.W. Nagarjuna and deconstruction. – Philosophy East & West. Vol.45, April 1995, University of Hawaii Press.
2. Barnhart M.G. Sunyata, textualism and incommensurability. – Philosophy East & West, Volume 44, October 1944, University of Hawaii Press.
3. Dutt N. Mahayana Buddhism. – Calkutta, 1973.
4. Murti T.R. The central philosophy of Buddhism. A study of the Madhyamika System. – L., 1955.
5. Robinson R.H. Early Madhyamika in India and China. – Madison etc., 1967.
6. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – М., 2000.
7. Deontologos: антропологические альтернативы. – Симферополь, 2000.

8. Васубандху. Учение о карме. – Предисловие, перевод с санскрита и комментарии Е.П.Островской и В.И.Рудого. – Спб.,2000.
9. Гулыга А. Кант. – М., 1994, с.130.
10. Candrakirti. Prasannapada Madhyamakavrtti. Douse Chapitres trad. du Sanscrit et du Tibetan... – Paris,1959.

Поступило в редакцию 15.09.02