

М. С. Пылькина

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ ПРАКТИКИ

*Работа представлена кафедрой социальной философии и философии истории
Санкт-Петербургского государственного университета.*

Научный руководитель – доктор философских наук, профессор К. С. Пигров

Статья посвящена проблеме построения и реализации социальных стратегий противодействия социокультурным трендам, в русле которых происходит эскалация атомарного одиночества индивида. Автор анализирует критическую традицию в социальной философии и констатирует ее практическую ограниченность. В этой связи артикулируется необходимость дополнить критическую стратегию сотериологической составляющей за счет актуализации конверсивных практик философствования в созвучной современности форме.

Ключевые слова: космогенез, общество, революция, системы контроля, сопротивление, социальная сотериология.

The article is devoted to the problem of elaborating and realisation of social strategies that are opposed to socio-cultural trends, which feed escalation of individual corpuscular loneliness. The author analyses the critical tradition of social philosophy and states its practical scantiness. So, the necessity of supplementation of the critical strategy by means of soteriology, i. e. actualisation of conversion philosophical practices in their contemporary forms, is articulated.

Key words: cosmogenesis, society, revolution, systems of control, resistance, social soteriology.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что наиболее заметные философские проекты последних десятилетий, полагающие общество в качестве своего объекта, по большей части носят критический (явно или имплицитно) характер*, направлена ли эта критика напрямую на наличную конфигурацию социального порядка, в пределах которого они развертываются, или на питаемые ею тенденции. В рамках этой критической традиции концептуально оформился список проблем современности не вполне идентифицируемых или вовсе ускользающих из поля зрения позитивных социологических дисциплин: утрата единых ценностных ориентиров и проблематичность эклектического плюрализма как в психическом, так и утилитарном плане; культивация потребительских стратегий в ущерб всем прочим формам взаимодействия с миром; формирование деструктивного типа психики; разрушение традиционных культурных механизмов компенсации и энергетической регуляции, в частности институтов коммуникации и обмена с мертвыми; манипулятивный и репрессивный характер систем саморепрезентации социума; диффузный характер систем контроля, часть которых имплантирована само-

му индивиду. Однако, хотя этот список и внушителен, а обозначенные проблемы носят глобальный характер, создается впечатление, что их артикуляция не влечет за собой и вовсе не предполагает произвести никакого эффекта на уровне социальной реальности. Имманентный конфликт между смысловым напряжением внутри дискурса и слабостью его социальной позиции заставляет снова ставить вопрос о роли и функции философии в современном обществе.

Представляется, что сложность, с которой сталкивается социально-философская критика, двоякого рода. С одной стороны, философия утратила своего рода монополию на концептуальную разработку интуиции неподлинности социальных отношений, которая (идет ли речь о неподлинности экзистенциальной или онтологической) сегодня циркулирует в дискурсе mass media на уровне общего места. Паразитирование «болтовни» на трансцендентальном характере этой интуиции замутняет последнюю и профанирует философский дискурс, кладущий ее в свое основание. С другой стороны, реализация практической установки затруднена проблемами, касающимися техник воздействия на социум. Классические формы

борьбы с наличным порядком, будь то открытая критика, понятийная деконструкция официальных идеологем или революционные практики, в условиях современности сталкиваются с целым рядом проблем. Трудности методологического характера во многом связаны со спецификой информационного типа культуры. Так, например, перенасыщенность высокоскоростного информационного поля выступает гораздо более эффективной преградой на пути распространения критического дискурса, нежели цензурные ограничения. Наряду с этим следует tematизировать такой феномен, как комплекс «методологической наследственности». В значительной мере эта проблема характерна для неомарксистских текстов (например, К. Касториadis, С. Жижек), которые на фоне развернутой критики наличного порядка избегают четкой артикуляции программы действий. Вопрос метода оказывается неразрывно связан с работой по смягчению исторических коннотаций и в значительной степени парализован ею. Существенная проблема присутствует и на уровне действенной реализации критической установки – неопределимым оказывается сам объект сопротивления: вопрос уже не сводится к легитимности государственной власти или даже ее конфигурации, поскольку источник, питающий наличный порядок, множественен, диффузен и неподконтролен никакой отдельной инстанции. Следование классической логике сопротивления приводит нас к перспективе противостояния таким аморфным феноменам, как процессы глобализации или транснациональные корпорации. Именно эта ситуация заставляет пересмотреть основы практик сопротивления и обратиться к пребывающему в забвении космогенетическому потенциалу философии, т. е. к возможности генерировать альтернативные социальные миры, чья реальность выходит за рамки дискурсивных построений. Таким образом,

перед нами стоит задача рассмотреть возможности реактуализации в рамках современной философии космогенетических практик и в этом свете определить ее роль в сопротивлении репрессивным трендам современности.

Как это продемонстрировано П. Адо [1], философия у ее истоков представляет собой прежде всего совокупность практик воспитания индивида, причем не только развитого интеллектуально, но и социально адаптированного. Такая адаптация имеет значение не столько успешной интеграции, сколько надежной защиты от деструктивных факторов социальной среды: коллективных маний и фобий, воспитываемых обществом избыточных потребностей и аутодеструктивных практик. Принципиально важен здесь мотив обращения – конверсии: овладение философским дискурсом не может должным образом совершиться без радикального изменения как строя сознания, так и образа жизни. Конверсивная составляющая философских практик античности и эллинизма tematизирована также М. Фуко, который особо акцентирует ее сотериологический аспект. В частности, он указывает на широкое применение в философских текстах глагола *sôzein* – «спасать» и существительного *sôtêria* – «спасение», когда речь идет о содержании и целях философской практики [8, с. 205–209]. Исключая отсылку к какой-либо религиозной доктрине, они используются в значении: оставаться собой, избегать порабощения, обретать счастье и т. д. Таким образом, трансцендентный характер Истины и Блага возвышает практику эмансипации, чей пафос имманентен любой философской системе, декларирующей освобождение своих адептов от оков незнания и заблуждения, до сотериологии. Речь в данном случае не идет о какой-либо модификации концепта посмертного существования, поскольку спасение понимается исключительно как внутримир-

ное событие, достигаемое посредством культивации индивидом собственной природы. Таким образом, у истоков философии *paideia* раскрывается как сотериологическая практика.

Обратимся к тем формам исторической данности, в которых воплотилась эта философская установка. Говоря о философии как практике, мы понимаем ее здесь как специфическую деятельность, фундирующую существование некоторого сообщества. В этом качестве она может занимать различные позиции по отношению к системе социума и его актуальным проблемам. Все основные модификации такого отношения мы можем наблюдать уже в рамках греко-римской традиции. Сократо-платоническая майевтическая философия так же, как и Аристотель, полагая полис как космос, не проводит различия между поисками блага как такового и проблемой подчинения законам. В этом смысле проблема определения оптимального типа государственного устройства и проблема воспитания индивида равно являются проблемами онтологическими и, более того, тесно взаимосвязанными, поскольку, в пределе, совершенствование индивида имеет своей целью полис. Так, в «Государстве» Платона постулируется принципиальное подобие индивидуальной души и полиса. В какой-то момент Сократ заявляет, что пытаться дать определение справедливого для отдельного человека это «вроде того как заставлять человека с не слишком острым зрением читать издали мелко написанные буквы. И вдруг кто-то сообразит, что те же самые буквы бывают и крупнее, где-нибудь в надписи большего размера! Я думаю, прямо находкой была бы возможность прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое, если только это одно и то же. <...> Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в от-

дельном человеке, т. е. подметим в идее меньшего подобие большего» [3, с. 129]. Итак, поскольку справедливость схожим образом бытует в государстве и индивиде, это свидетельствует об их сущностном родстве, высветить которое и есть задача философа. М. Фуко обнаруживает яркий пример подобной установки и в диалоге «Алкивиад» [8, с. 81–88]. Именно желание Алкивиада участвовать в управлении полисом делает его особенно привлекательным собеседником для Сократа. Предельной целью самосовершенствования, к которому Сократ побуждает Алкивиада, является не что иное, как «справедливость» [4, с. 267], т. е. социальная добродетель, особенно необходимая тому, кто стремится управлять городом. Таким образом, практикуя философию, становятся пригодными для роли правителя, и одновременно существует обратная зависимость: возможность стать правителем является побуждающим фактором для обращения к философии. Такой тип отношения инклюзивен: философствование безоговорочно является социальной практикой, социум не только условие его развертывания, но и ближайший предмет. При этом социум как *феномен* не является для философии проблемой. Напротив, это данность космического порядка. Вопрос может быть поставлен относительно формы правления, но не о факте существования полиса, поскольку он практически исчерпывает собой посюстороннюю предметную область: вспомним знаменитый отказ Сократа покидать город под предлогом того, что деревья, в отличие от людей, ничему не хотят научить его [5, с. 138].

Эксклюзивный тип представляет пифагорейская школа, создающая внутри полиса вторичный социум (общину), выполняющий роль среды-хранилища для объектов, с которыми оперирует мысль. О структуре пифагорейских общин известно, что в них существовали разные уровни посвящения. По свидетельству

Порфирия, «одни ученики назывались “математиками”, то есть познавателями, а другие “акусматиками”, то есть слушателями: математиками – те, кто изучали всю суть науки и полнее и подробнее, акусматиками – те, кто только прослушивали обобщенный свод знаний без подробного изложения» [6, с. 456]. По-видимому, эти группы отличали также и предписанные им практики. Таким образом, мы имеем дело с коллективным телом, гетерогенным окружающему его социальному пространству**, защищенным от внешней среды своей слоистой структурой. При этом защите подлежит не само сообщество, но иницилирующая его Истина. В этом случае лишь проблемы внутреннего социума, по преимуществу касающиеся организации иерархии доступа к Истине и очистительных практик, могут претендовать на онтологический статус. Внешний же социум-полис выступает как профанное и как таковое не представляющее специального интереса пространство. И хотя, например, Порфирий сообщает, что: «он (Пифагор. – *М. П.*) увидел, что города Италии и Сицилии находятся в рабстве друг у друга, одни давно, другие недавно, и вернул им вольность, поселив в них помывления о свободе через своих учеников, которые были в каждом городе. Так он освободил Кротон, Сибарис, Катанию, Регий, Гимеру, Акрагант, Тавромений и другие города, а некоторым, издавна терзаемым распрями с соседями, даже дал законы» [6, с. 463], политическая активность Пифагора и его учеников не должна вводить в заблуждение: отношения с этим пространством выстраиваются стратегически. Активное участие пифагорейцев в управлении городами, по-видимому, не было предписано никакой внутренней доктриной, также нет свидетельств, что они использовали свою власть для насаждения собственных практик или образа жизни. Последнее прямо противоречило бы всему, что нам известно о строгой из-

бирательности по отношению к претендентам на вступление в общину. Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело со стратегией упорядочения, стабилизации внешней среды, но не ради нее самой, а ради дополнительного условия безопасности подлинного сообщества. Таким образом, если Алкивиад должен обратиться к философии, именно поскольку он исполняет политическую функцию и хочет исполнять ее наилучшим образом, то пифагорец обращается к политической деятельности, чтобы обеспечить себе и членам своей общины возможность заниматься практиками, никак напрямую с делами полиса не связанными.

Третий тип отношения можно обозначить как реконструктивный и рассмотреть на примере школы Эпикура. Здесь мы можем наблюдать отношение к социуму, в корне отличное и от платонического, и от пифагорейского. Полис окончательно утрачивает свой космический характер, он неестественен и малопригоден для осуществления должного способа жизни. Поскольку все неестественные потребности человека носят социальный характер, а от составляющих социум индивидов исходит постоянная опасность, активная социальная позиция – это то, что максимально отдаляет индивида от счастья. Мудрец уже не станет, представься ему такая возможность, управлять городом или предписывать ему законы: никакие пересмотры законодательства не могут улучшить общество настолько, чтобы для стремящегося к счастью причастность к нему была бы желательна. Как гласит VI тезис «Главных мыслей» Эпикура: «чтобы жить в безопасности от людей, любые средства представляют собой естественные блага» [2, с. 438]. Представляется, что в эпикурейской этике с достаточной четкостью актуализируется момент имманентного внутримирного спасения. Спасается в данном случае природа человека, требующая безопасности, покоя и отсутствия страданий. Прак-

тически в равной степени она требует возможности реализоваться в общении. Как следствие, «человеку толпы», «соседу», как источнику постоянной опасности, противопоставляется «друг», как наивысшее из богатств, доступных мудрецу [2, с. 440]. Соответственно, внешнему социуму – обществу соседей – противопоставляет общество друзей, как община спасенных совместным актом «удаления от толпы» [2, с. 439]. «Удаление» в данном случае есть социальная модификация физического «уклонения». Философ уклоняется от социума, подобно тому как атом едва заметно уклоняется от своей изначальной траектории в потоке других атомов. Таким образом, это – по существу, онтологический жест, актуализирующий тот минимум свободы, который резервируется за индивидом физикой. Мы видим, как мысль, проблематизирующая требования, предъявляемые полисом составляющим его индивидам, инициирует альтернативный социум-сообщество не только как благоприятную среду для своего развертывания, но и как свой непосредственный продукт, полагая в качестве его онтологического фундамента собственный космологический тезис (в конкретном случае *clinamen*). Таким образом, альтернативный полисному тип общности мыслителей является и точкой обзора, позволяющей поставить определенную проблематику, и формой ответа на поставленные вопросы, и результатом космогенетической практики.

Отдельный интерес представляет стоическая модификация реконструктивной позиции. Если ранние стоики организуют общины, структурно мало отличающиеся от эпикурейских, то в I–II вв. мы обнаруживаем стоицизм, для которого идея возможности подлинного социума (т. е. такого, который предоставлял бы условия для реализации должного образа жизни) была, по всей видимости, более проблематична. На место общины у римских стоиков приходят коммуникативное

поле и общие принципы аскезы. Размеры империи предопределили огромную роль эпистолярной культуры в стоической философии. Выяснилось, что для того, чтобы принадлежать к одной группе, нет необходимости разделять кров, а, по большому счету, даже встречаться физически – достаточно разделять ежедневный цикл духовных практик и иметь возможность опосредованного сообщения. Таким образом, римские стоики практически пришли к идее виртуального сообщества, идее, которая в истории европейской мысли в следующий раз была актуализирована в виде концепта Незримого Университета. Именно на этом фундаменте зиждется стоический космополитизм. Что касается сотериологического аспекта стоической философии, он подробно проанализирован М. Фуко, и мы воспользуемся его определением спасения в стоицизме: «...спасение – это деятельность, безостановочный труд над собой, и наградой за него будет определенное отношение к самому себе, при котором я становлюсь неприступным для волнений, удовлетворенным собой и не испытываю нужды в ком-либо, кроме себя» [8, с. 208]. Здесь следует особо отметить принципиально личный характер такого рода спасения. Такая стратегия не нуждается для своей реализации в стационарной, пространственно локализованной общине единомышленников. Ставя под вопрос онтологическую легитимность социума, стоик не противопоставляет ему альтернативный порядок, но снимает социальное как таковое, выходя за его пределы к космосу природы, выстраивая с ним индивидуальное отношение гармонии. Таким образом, поскольку имманентная критика общества не дополняется ни программой альтернативной общины, ни попыткой онтологизировать дружеские связи, можно говорить о существовании в рамках стоицизма деконструктивного – чисто негативного – элемента в отношении к социуму.

Однако стоицизм отнюдь не является источником этой негативности. Ее начало, равно как и экстремум, принадлежат кинической традиции. Этот способ практического философствования представляет для нас интерес прежде всего по причине его созвучности формам критической мысли, как она представлена на сегодняшний момент. Правомерным представляется, как это делает П. Слотердайк [7], выделение кинического импульса в качестве кроссэпохальной критической практики, специфика которой заключается в замене ковчега-общины коллективного спасения индивидуальной капсулой-пулей, направленной в уязвимое место на теле полиса. Киник, с одной стороны, фактом реализации собственной критической программы исключает себя из полиса, становится для него инородным телом, с другой – не компенсирует эту инородность принадлежностью к группе, творящей альтернативный космос. Таким образом, киническая программа по преимуществу негативна: способ существования киника не предполагает различия между должной формой жизни и формами эпатажа полиса. Как следствие, она оставляет своих агентов практически беззащитными, поскольку единственная иммунная оболочка кинической капсулы – это пафос жеста. Элемент деконструкции, присутствующий и у стоиков, в кинической стратегии разрастается до образующей интенции. На протяжении всей европейской истории кинический импульс сохранял свою жизнеспособность, а пройдя через фильтры христианской традиции, он приобрел довольно отчетливые черты жертвенной практики. Реализация кинической установки в качестве своего горизонта всегда предполагает если не угрозу физической расправы, то социальное самоубийство в качестве адекватного (со всеми вытекающими отсюда последствиями для индивидуального жизненного проекта) члена общества. Однако в условиях

поточного производства эмоций и аффектов стратегия социального самопожертвования ради шокового отрезвления нерелексивного большинства терпит крах. Социум, в той его модификации, на которую сегодня направлен эпатажирующий жест, включает критический эпатаж в цикл потребления. Как только кинические практики становятся предметом спроса в качестве «зрелища», источника сильных эмоций, в культурном поле возникают и начинают циркулировать их множественные имитации, воспроизводящие форму, но профанирующие сам импульс.

Возвращаясь к критической традиции в современной философии, следует отметить ее глубокое интенциональное родство с кинизмом. Не обращая к нему концептуально и не заимствуя никаких формальных черт, она тем не менее реализует кинический способ взаимодействия с объектом критики. Являясь наследником если не смыслов, то духа «Диалектики просвещения» – программного для данной критической традиции текста, – она наследует от нее и важную методологическую черту: как бы стратегически ни строилась деструкция онтологических претензий современности, в дискурсе всегда превалирует негативная составляющая. У Т. В. Адорно и М. Хоркхаймера в качестве методологического приема используется синдром золотого века – постулируется домифологическое общество, нескончаемое отдаление от которого и задает всю европейскую историю. Сам по себе ход далеко не нов, и, даже если забыть о классических корнях этой мифологии, он напрямую перекликается с проектом Просвещения, и особенно с Руссо. Однако и здесь мы имеем дело с чем-то новым по отношению к предшествующей традиции, это идеальное состояние человечества настолько неопределенно и, ввиду априорного отказа от языка мифа, неопишимо, что, пожалуй, единственное, что остается предполагать, – оно

и не человеческое вовсе. Иными словами, проблема индивида, страдающего в рамках репрессивного буржуазного мира, коренится в самом факте начала антропосоциогенеза. Такое положение дел может, конечно, взывать лишь к пафосу безнадежного бунта в духе Камю. Ни о какой позитивной программе речь, по понятным причинам, идти не может. Аналогичная ситуация наблюдается и когда, например, М. Фуко демонстрирует множественность психокультурных миров. Их многочисленность хотя и снимает онтологическую претензию современности, но не сулит освобождения: двери этих миров намертво закрыты для нас, как бы хорошо мы ни научились подглядывать в замочные скважины. Однако вопрос освобождения и не стоит на повестке дня, коль скоро имплицитно предполагается, что критика – это синхронное процессам становления социальных форм движение их подрыва и деконструкции. Тогда ее задача лежит не в области альтернативного морфогенеза, а заключается в удержании некоего просвета, являющегося источником позитивного беспокойства и неудовлетворенности отдельных индивидов, препятствующих наличному порядку герметично замкнуться в совершенствовании своей порочности. Соответственно, проблему современной философской критики социума можно обозначить следующим образом: знание об онтологической случайности данной формы угнетения не освобождает от нее и не делает факт угнетения легче.

Таким образом, хотя для определенного уровня просвещенности случайный характер форм всех социальных институтов является общим местом, свобода, обеспечиваемая этим знанием, носит довольно безрадостный характер. Критика, под страхом собственной несостоятельности, не может положить в основание какой-либо позитивный тезис, последними, кто позволил себе нечто подобное, были столпы модерна, ныне по-

лагаемого преодоленным. В результате критика как праксис сегодня в полной мере воплощает киническую установку, отказываясь от резервации «земли обетованной» должного, не только в качестве конкретной общины «спасенных знанием», но даже в качестве проекта. Такое положение дел ставит критического субъекта в ситуацию, которую П. Слотердаjk обозначил как «несчастное просвещенное сознание» [7 с. 48]: лишенный иллюзий относительно настоящего и прошлого, он не в силах помыслить и в будущем возможности преодолеть инерцию непристойной изнанки наличного порядка. Критика, таким образом, сама становится тем, по отношению к чему следует занять критическую позицию, и изменить это положение может лишь полная перестройка оснований: критика должна быть дополнена сотериологией, имеющей не только дискурсивное, но и практическое измерение, причем таким образом, чтобы конкретные практики спасения превалировали, прежде всего ценностно, над актами критической деструкции наличного порядка. В этой ситуации именно реконструктивный тип отношения философского праксиса к социуму представляется наиболее адекватной современности формой.

Очевидно, что построение такой философии не может быть чисто академической задачей. Вновь это философия практическая, преодолевающая отчуждение, порождаемое статусом профессиональной деятельности, очерчивающая и поддерживающая экзистенциальный горизонт своего агента, неотделимая от его жизненного проекта в целом. Предшествующая традиция, концептуализировав основные проблемы современного западного общества, очертила проблемное поле, и задачей текущего момента является экспликация стратегической установки «практической критики».

Под практикой мы понимаем революционный праксис, с той, однако, оговор-

кой, что революция здесь не подразумевает открытого бунта, террора или партизанской войны в их классических формах. Поскольку современная модификация власти предполагает, что концентрация репрессивных механизмов контроля, интериоризированных в самом агенте сопротивления, значительно выше, чем в предшествующие эпохи, речь должна идти о революционной практике иного по отношению к исторически исполненным типа. Вследствие этого ее основными характеризующими чертами могут стать: превалирование интро-ориентированных психопрактических актов над акциями открытого сопротивления внешнему порядку; смена телеологического масштаба: революция, как микрореволюция, локально замещающая гетерономный порядок автономной зоной (понимаемой как пространство, занимаемое (развертываемое) группой индивидов, преодолевших отчуждение и «восстановивших челове-

ские контакты» [9]), где смягчаются, гасятся или блокируются его репрессивные требования. Существует двойное основание рассматривать такого рода праксис как практическую философию: критическая традиция формирует идейный базис самого революционного акта, что же касается существования установленной автономии, то здесь философия должна выступить как иммунная система сообщества, опосредующая и обезвреживающая путем понимающей критической интерпретации многочисленные агрессивные импульсы внешней социальной среды, такие как фоновый шум информационного шлама или институциональные имитации экзистенциальных практик***. Таким образом, автономная зона раскрывается как философская община (не в смысле профессионального сообщества, но как сообщество, предоставляющее пространство и условия для развертывания жизненного проекта).

ПРИМЕЧАНИЯ

* Безусловно, существуют также и апологетические проекты, среди которых один из самых заметных – это концепция «конца истории» Ф. Фукуямы. Однако и в этом смысле проект Фукуямы также показателен, в большинстве своем они довольно очевидно ангажированы политически.

** По дошедшим до нас источникам можно заключить, что пифагорейский союз был весьма нетипичен для Греции того периода: статус женщины, общность имущества, пищевые предписания, практика молчания, роль сновидений, ревизия религиозных обрядов, в частности отказ или, по крайней мере, ограничение животных жертв, – все это контрастировало с укладом обыденной жизни.

*** Таких, например, как корпоративные тренинги командной солидарности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер, 2005. 448 с.
2. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях великих философов. М.: Мысль, 1979. 622 с.
3. *Платон.* Государство // Собрание сочинений: В 4-х т. М.: Мысль, 1993. Т.3. 656 с.
4. *Платон.* Алкивиад // Собрание сочинений: В 4-х т. М.: Мысль, 1993. Т.1. 864 с.
5. *Платон.* Федр // Собрание сочинений: В 4-х т. М.: Мысль, 1993. Т.2. 528 с.
6. *Порфирий.* Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях великих философов. М.: Мысль, 1979. С. 449–461.
7. *Слотердайт П.* Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. 583 с.
8. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. 678 с.
9. *Хаким-Бей.* Хаос и анархия. Калининград: Гилея, 2002. 174 с.