

Штанюк О. М.,

кандидат філологічних наук,

викладач кафедри української та іноземних мов

Тернопільського національного технічного університету імені Івана Пулюя

РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ АФРИКАНЦЯ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ АВТОРСЬКОГО СТИЛЮ Ч. АЧЕБЕ

Анотація. У статті розглядається вплив релігійної свідомості Ігбо на творчість Ч. Ачебе. Наголошується, що у світогляді Ігбо магічний і реальний простори накладаються, активно взаємодіючи. Урахування цих аспектів дає змогу наблизитись до глибшого розуміння текстів нігерійського автора.

Ключові слова: Ч. Ачебе, релігійна свідомість, сакральне, магічне, світогляд, містичне.

Постановка проблеми. Нігерійський романіст, поет і критик, громадський і політичний діяч, виходець із племені Ігбо Чинуа Ачебе (1930–2013) визнаний найвпливовішим письменником Африки (2011) кінця ХХ ст. Він здобув світову славу завдяки тому, що своїми англомовними творами довів світові справжню значущість «темної» африканської культурно-історичної спадщини. Фактори, що вплинули на формування Ч. Ачебе як письменника, є важливим ключем для розуміння його місця й ваги в контексті нігерійської культури.

Релігійні погляди культури Ігбо – надзвичайно важливий аспект. Більшість нігерійських романів без урахування цієї специфіки перетворюються на герменевтичну проблему. Релігію Ігбо важко описати як єдину цілісність, оскільки, як підкреслює нігерійський культуролог Г. Коул, «божество для них – це філософське поняття, значення якого «дикуни» не здатні пояснити й осягнути» [17, с. 10]. Зокрема, провідну роль у житті традиційних суспільств відігравало Магічне, про що сьогодні пишеться в численних розвідках [4; 6; 8; 14; 15; 20]. Згідно з тезою Б. Малиновського, «магія відбувається там, де людина зустрічається з невизначеністю й випадковістю, а також там, де виникає граничне емоційне напруження... Магія підтримує в людині впевненість у своїх діях...; у магії людина черпає духовні та практичні ресурси...; магія є дієвим фактором організації праці й надає їй системного характеру» [6, с. 108].

Метою статті є простежити відображення релігійної свідомості Ігбо в романістиці автора.

Виклад основного матеріалу дослідження. Альберт Чинуалумогу Ачебе народився 16 листопада 1930 р. в селищі Оджіді (Нігерія, територія Ігбо). Його батьки були новонаверненими християнами-протестантами, і в сім'ї панувала атмосфера побожності й християнського благочестя [21, с. 4]. Однак у селищі також проживали поборники старого релігійного світогляду, котрі принципово не приймали нової віри. Хоча батько Ч. Ачебе й відчувився від язичників, проте в маленькому поселенні неможливо було повністю ізолювати від них дитину. Тож хлопець мав змогу спостерігати за звичаями, котрих дотримувалися інші члени громади. Тому традиційні вірування не були для Ч. Ачебе чимось далеким і абстрактним [2, с. 13], що, у свою чергу, позначилося на творчості майбутнього письменника.

У світогляді Ігбо відсутня чітка демаркація між священним і світським, природним і надприродним, живим та неживим [17, с. 9], позаяк їхня схильність до містичного «закорінена в ментальну свідомість» [8, с. 46]. При цьому хибно вважати, що Ігбо не здатні відрізнити сакральне від профанного чи духовне від матеріального [15, с. 10]. У їхньому світі міфічний простір накладається на реальний як факт онтологічний, ці світи взаємодіють між собою, для Ігбо життя – це «взаємозв'язок між видимим матеріальним світом і світом духів. Це постійна й тісна взаємодія та спілкування між двома світами» [21, с. 10]. Саме тому буде помилковим розуміти й трактувати релігію Ігбо, розглядаючи кожний з означених двох аспектів – містичний компонент або поклоніння божествам – як тотожні форми. У цьому сенсі ситуація вкладається в параметри «онтологічно-естетичної категорії» [8, с. 209].

Релігія для Ігбо вміщує в собі весь світогляд племені: це водночас питання віри та культури [13, с. 11]. Ігбо мають свій сакральний пантеон, вони вірять у творця Всесвіту *Чукву* (*Chukwu*, *Chiukwu*), що є найвищим, найсильнішим духом (інші варіанти: *Чуквуке/Chukwuneke* – дух-творець, *Чуквуїєлу/Chukwuinyelu* – бог дав) [14, с. 17]. Вони поклоняються й іншим божествам, котрі відігравали й досі відіграють величезну роль у повсякденному житті людей провінції. У різних регіонах ці божества різні, їх налічуються сотні (серед них Ала, Ігве, Аніанву, Ідемлі, Агву, Анусі та ін.) [13, с. 15]. Ігбо вірять, що боги є творцями всього, вони всесильні та всезнаючі. Однак, незважаючи на впевненість у всемогутності цих божеств, Ігбо переконані в першорядності власної життєвої практики, власних зусиль задля досягнення життєвого успіху [13, с. 45], тобто важливою знаковою рисою стосунків Ігбо з богами є певною мірою відчуття автономності людського й божественного світів. Це необхідно враховувати під час аналізу будь-якого зі зразків нігерійської культури.

Отже, незважаючи на глибоку релігійність Ігбо, їхня віра позначена певною прагматичністю, вона залежала від сили та корисності їхніх божеств. На переконання людей Ігбо, боги покликані захищати й служити інтересам людини. Якщо вони виконували ці обов'язки, їм приносили жертви, однак якщо божество чимось підводило клан, жителі могли навіть знищити його (тобто спалити ідола). Такий випадок зображено в романі Ч. Ачебе «Стріла Бога»: «Усі ми чули, як учинили жителі Анінті зі своїм богом, коли він перестав виправдовувати їхні сподівання. Хіба не віднесли вони його до кордону своїх володінь і не спалили там на очах у сусідів?» [10, с. 27]. Із того самого роману «Стріла Бога» читач довідується, що за відсутності в клані власних божеств можна було «взяти» їх у сусіднього клану, але при цьому не варто забувати їхнє походження: «Окперійці дали нам частину своєї землі, щоб ми могли жити на ній. І ще вони дали нам своїх богів – Удо й Огвугву. Але при цьому вони

сказали нашим предкам, – зверніть увагу, – мовили окперійці нашим батькам: «Ми даємо вам нашого Удо і нашого Огвугву, але ви повинні називати божества, котрі ми вам даємо, інакше: не Удо, а син Удо, і не Огвугву, а син Огвугву» [10, с. 15].

Однією з головних рис архаїчної моралі й преклоніння перед пращурами є специфічний за своїм функціональним навантаженням культ минулого. Культ предків і пов'язане з ним уявлення про індивідуальне безсмертя, за свідченням нігерійського культуролога Е. Обічіні, є головною опорою моральної свідомості всіх сучасних племен Ігбо [19, с. 38]. Предки, які жили правильно, померли своєю смертю або на війні (тобто не вчинили самогубства), і були поховані згідно з обрядом, далі живуть в одному зі світів мертвих. Вони періодично перевтілюються в живих і, отримавши статус *ndichi/ndichie*, здатні повертатися. Якщо ж померла людина була поганою або похоронний обряд був неправильним, вона не може більше повернутися у світ живих, спілкуватися із живими [20, с. 351]. Як пише письменник, такі душі бродять бездомні, висловлюючи своє горе, і шкодять живим: «Їхній клан повний злих духів цих непохованих мертвих, котрі тільки й прагнуть, щоб заподіяти шкоду життю інших» [12, с. 25]. Ігбо вірять у присутність духів нелюдської природи, які, у свою чергу, теж можуть бути добрими чи злими. Наприклад, в Ігбо існує тверде переконання, що духи предків постійно стежать за живими, тому, згідно з племінними законами, говорити погано про них заборонялося. Як переконуємося на багатьох літературних прикладах, кожна суспільна подія в клані трактувалася як волевиявлення певного доброго чи злого духа.

Із вищезазначеним безпосередньо пов'язаний і такий важливий знаменник племінного життя, як жертвопринесення. Воно було невід'ємною органічною рисою африканських вірувань. У текстах Ч. Ачебе подається детальний опис цих явищ і пояснюється їхня мотивація. Автор оповідає, наприклад, про такий типовий факт: «Невідому хворобу не можна вилікувати звичайними цілющими травами. Коли нам потрібно створити чаклунське зілля, ми шукаємо таку тварину, чия кров відповідала б його силі; якщо кров курчати не допомагає, ми жертвуємо цапа або барана, якщо й цього недостатньо, ми посилаємо за биком. Але іноді навіть бика буває замало – тоді ми повинні принести в жертву людину» [10, с. 133]. Людське жертвопринесення для Ігбо стає окремою містичною подією. Воно завжди супроводжує граничну, кризову ситуацію в племені, є крайнім, повною мірою сакральним актом: «А наші батьки говорили нам, що бувають такі лихі часи, коли люди опиняються загнаними за цю останню межу, коли їм доводиться так зле, немов їм переламали спину й підвісили над вогнем. Коли трапляється таке, вони можуть принести в жертву своє рідне дітище. Ось що мали на увазі наші мудреці, коли говорили: людина, якій більше нема на що опертися, спирається на власне коліно. Тому-то наші предки, доведені до відчаю набігами воїнів Абама, принесли в жертву не чужинця, а людину своєї ж крові і створили велике чаклунське закляття, яке вони назвали Улу» [10, с. 133]. У романі «Стріла Бога» ми бачимо подібну ситуацію, коли жрець визнає, що своїми силами та силами своїх богів селище не може справитися із труднощами, тому він мусить віддати свого сина Одуче богу білої людини. І хоча в цьому випадку хлопцеві пощастило залишитися живим, проте, прийнявши християнство, для клану він помер. Дослідники відзначають значущий факт: на континенті, де непоодинокими були випадки канібалізму, самі люди Ігбо ніколи не з'їдали своїх жертв [14, с. 176].

Із романів Ч. Ачебе ми щодо цього плану чимало цікавих подробиць. Наприклад, із приходом європейців африканці почали виставляти як жертву й європейські речі, зокрема гроші: «Перше, що впало їм в очі, коли вони підійшли ближче, була двошillingова монета» [10, с. 154]. Взаємодіючи з європейцями, африканці вважали, що ті теж впливають на їхніх богів, а отже, і вимагають нових жертв, «сучасніших» пожертвуваних.

Функції сакрального світу були надзвичайно суттєві. Так, божества Ігбо могли давати поради чи передбачати майбутнє, люди зверталися до них, «щоб дізнатися, що чекає їх у майбутньому, або ж із бажанням поспілкуватися з духами їхніх померлих батьків» [12, с. 27]. Тією чи іншою мірою про це йдеться в романах Ч. Ачебе постійно. Романіст у подробицях відтворює місця, де відбуваються подібні «співбесіди»: «Бувало, людина приходила порадитися з духом свого покійного батька або родича» [12, с. 27]. Примітно, що духи ніколи не зверталися до людей на ім'я, а «завжди казали на людей «тіло» (“body”)». Натомість люди могли бачити чи відчувати присутність духа, але не могли його чути: «Казали, що якщо якийсь дух з'являвся, то людина невиразно бачила його в темряві, але ніколи не чула його голосу. Дехто навіть говорить, що вони чули звуки польоту духів і як ті ляскали крилами на даху печери» [12, с. 27]. Тлумачити послання духів мав право брати на себе лише оракул або жрець племені.

Важливо окремо виділити образ віщуна – інтерпретатора настанов духів і богів, який не обов'язково мав бути жерцем, особливо значущою особою в житті клану. У повсякденному житті оракул-віщун нічим не вирізнявся від звичайних людей, лише під час ритуалу він перетворювався на медіума, «ставав одержимим духом свого бога і починав пророкувати» [12, с. 27]. Але жрець у культурі Ігбо обирається вже не за здатністю пророкувати, а по спадковій лінії, в іншому разі він мав пройти певні містичні випробування, після чого його обирав конкретний бог.

Дотримання ритуалу у світогляді Ігбо було вкрай важливим. Ритуалами супроводжували початок і кінець нового сезону, народження і смерть людини, оголошення і припинення війни тощо [9, с. 32–46]. За своєю сутністю, як пише В. Бейліс, ритуали є тими «архаїчними формами, яких набуває традиція для забезпечення соціального зв'язку. Звичайно, вони наділені комунікативною функцією, проте основним їхнім завданням є регулювання стосунків між членами однієї спільноти, а також між ними та потойбічним світом, сакральним» [1, с. 86]. Водночас недотримання якогось обряду «становить загрозу для спільноти, загрожує її духовному існуванню, бо нищить вірування» [3, с. 380].

У текстах письменника звертають на себе увагу описи ритуальних танців (зокрема в романах «Розпад» і «Стріла Бога»). Так, суттєвим під час ритуальних танців є одягання масок, позаяк у містичному значенні цей жест установлює зв'язок із предками. Африканські маски наділені ритуальною значущістю, що прочитується та розпізнається лише самими африканцями, які живуть у полі цього міфу. Однак для чужинців маска позбавлена власної «мови», не має сенсу, адже вони не знають міфу [5, с. 116], тоді як для африканця маска є не лише знаком божества, а й самим цим божеством. Ось чому в романі «Стріла Бога» жрець забороняє своєму синові «вирізьблювати богів Умуаро» [10, с. 7]. На думку європейця, ці сакральні речі можуть бути переважно витвором мистецтва. Не варто забувати,

що творчість африканців має функціональний характер, тому скульптури, пристосовані для ритуальних, магічних та інших цілей, не можуть уважатися мистецтвом у «європейському розумінні цього слова», тобто як мистецтво ради мистецтва, котре не залежить від суспільства [4, с. 213]. Необхідно пам'ятати, що маски, скульптури, тотеми й фетиші професійно виготовляє людина, яка не обов'язково є служителем культу, тобто мистецтво в Африці – це й «ремісництво», що послаблює його залежність від релігії [4, с. 220]. Маски, отже, в африканській культурі є своєрідною мовою, якою активно послуговуються й герої романів автора.

Важливо інтерпретувати африканські танці, опису яких приділяється чимало сторінок у ліричних і прозових текстах Ч. Ачебе. Зауважимо, що початково всі танці були сакральною дією, вони виконувалися з різною метою. Як наполягав африканський релігієзнавець О. П'Бітек, «танцювальні ритми беруть свій початок за межами світського життя людини» [7, с. 48]. Дослідник, зокрема, акцентував на еталонній чи міфологічній дії танцю. Тобто, це мистецтво, а водночас і реактуалізація того часу [7, с. 49]. Відтак африканець вірив, що в танці перед ним дух чи далекий предок, а не одноплемінник. Центральною в цьому аспекті також є роль *egwugwu* (переодягненої людини, яка уособлює один із духів предків селища). У романі «Розпад» читачеві підказують, що честь бути *egwugwu*, як правило, надається лише найповажнішим і найтитолованішим членам громади. Для «перевтілення» в *egwugwu* вони одягають особливі маски, ретельно виготовлені задовго до початку дійства, унаслідок чого ці шановані члени клану перестають бути звичайними людьми, перетворюються на духів. Кожна їхня поява містично полонить співплемінників. Подібний опис знаходимо в романі «Розпад»: «А потім з'явилися *egwugwu*. Жінки й діти гучно вигукнули та кинулися навтьоки. Це було інстинктивно. Жінки побігли, як тільки *egwugwu* з'явилися в полі зору. І коли, як у той день, дев'ять духів клану в найбільших масках вийшли разом, це було водночас прекрасне і жахаюче видовище» [12, с. 75]. І хоча кожен у селищі знав, яка саме людина ховається за цією маскою, нікому навіть на думку не спадало сприймати їх як звичайних істот, а тим більше викрити їхній зв'язок із маскою: «Одним із найбільших злочинів, який могла вчинити людина, – пояснює автор, – було викрити *egwugwu* в громадських місцях, сказати або зробити щось, що могло принизити його безсмертний імідж в очах непосвячених» [12, с. 153].

Загалом різноманітні свята й фестивалі теж є важливим компонентом релігійної культури Ігбо [18, с. 44]. Саме фестивальними дійствами знаменувалися пори року та початок нового сезону. Один із описів подібних подій знаходимо в романі «Стріла Бога» – це свято Нового ямсу/*New Yams Feast*, котре «знаменувало кінець старого року і початок нового» [10, с. 219]. Водночас це було й «святкуванням на честь усіх менших богів у шести селах, що не мали власних святкових днів. У цей день усі вони, принесені своїми жерцями, установлювалися в ряд біля святилища Улу. <...> У свято Нового ямсу, єдиний раз на рік, богам меншого рангу дозволялося показуватися серед людей» [10, с. 203]. Цей фестиваль, як мовиться в романі, «поєднував в одному натовпі богів, духів і людей. То було єдине в Умуаро торжество, під час якого людина могла глянути направо й побачити свого сусіда, потім повернутися ліворуч і побачити, що стоїть поруч із богом» [10, с. 203].

У своїх текстах Ч. Ачебе змальовує повільну трансформацію соціального устрою Ігбо, зміну релігійних поглядів, котру

спричинив прихід британців. Сторінками кожного з його романів мандрують місіонери, які проповідують християнство й намагаються навернути до себе якомога більше корінних жителів. Ключову роль Ч. Ачебе в зображенні ранніх християнських місій в Африці визнає багато провідних африканських науковців, зокрема Т. Окере, Е. Обічіна, С. Гіканді, Г. Кіллама та ін. Хоча, звичайно, до місіонерської теми зверталися й інші письменники (зокрема Т. Алуко, О. Нзекву, Дж. Мунойе), однак «жоден із них не вловив її складності й напруженості так, як це зробив Ч. Ачебе, особливо в романах «Розпад» і «Стріла Бога» [16, с. 115].

У зображенні Ч. Ачебе місіонери у своєму бажанні навернути більше віруючих не гребують нічим: вони приймають вигнанців і недоторканих, “*afulefu, worthless, empty men*” [12, с. 124], тобто людей без титулів, землі та прав. Життя проповідницьких общин, де всі були рівними й однаковими, протиставлялося племінному. Отже, бажання стати повноцінними членами суспільства привабляло людей, відкинутих кланом. Письменник зображує іншу, внутрішню мотивацію новонавернених – людей, для яких не було місця у власному племені, через що вони змушені були шукати його деінде. Підкреслюючи негативний аспект роботи місіонерів, Ч. Ачебе стверджує, що навіть «новонавернені» ніколи насправді повністю не приймають нової релігії. Читач розуміє, що кожен із них має свої внутрішні мотиви, щоб піти з місіонерами в «проклятий ліс», адже саме цю територію, куди ніколи не наважувався ступити жоден із членів суспільства Ігбо, плем'я віддало колонізаторам.

У романі «Розпад» знаходимо два таких приклади. Сина Оконкво Нвойе більше приваблювали «мелодії та звуки євангелізму», аніж його рідної доктрини, оскільки він не міг віднайти своє місце в племені. Щодо Ннеки, то, двічі народивши близнят, убитих через містичні забобони племені, оскільки такі випадки сприймалися як вияв дії нечистих духів, вона вирішила, що лише місіонери можуть урятувати її наступних дітей [12]. Хоча сам Ч. Ачебе є християнином, проте у своїх романах він ніколи не ідеалізує цілковитого прийняття й визнання християнства новонаверненими.

Як вище зазначалося, у разі потреби члени клану могли знищити свого бога, якщо той їх підводив (такі випадки були непоодинокі, згадаймо описаний у романі «Стріла Бога»). Саме тому перехід до християнства не випадковий, позаяк суспільство перебувало в постійному пошуку божества, котре мало їх підтримувати та допомагати. Цією силою став Бог білої людини, який виявився сильнішим за традиційні божества й засвідчив перевагу білої людини над племенем. За спостереженням К. Леві-Строса, часто тубільні (місцеві) племена вважали, що з усіх магій «магія білої людини найсильніша» [4, с. 147]. Ігбо часто повторюють фразу: *Bekee vu agbara*, тобто «біла людина є дух», а «могутність білої людини походить від істинного Бога – вона обпалює, як полум'я» [10, с. 190]. Жрець визнає свою поразку [10, с. 191, 207]. Це, на думку автора, є ще однією причиною досить швидкого навернення африканців у нову релігію.

Висновки. Отже, перехід Ігбо до християнства, виступаючи в історичному плані закономірним наслідком руху світоглядної логіки, супроводжувався збереженням рудиментів старої віри, які значною мірою й дотепер впливають на повсякденне життя нігерійців. Варто підкреслити, що ця проблема стає навіть формотвірним чинником, впливаючи на сюжеттику африканського роману й презентуючи його як специфічну жанрову форму.

Література:

1. Бейлис В.А. Традиция в современных культурах Африки: (По материалам зап. и афр. лит) / В.А. Бейлис – М. : Наука, 1986. – 246 с.
2. Вольпе М.Л. Чинуа Ачебе / М.Л. Вольпе. – М. : Наука, 1984. – 168 с.
3. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 423 с.
4. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – 384 с.
5. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов / Э. Лич. – М. : Восточная литература РАН, 2001. – 142 с.
6. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М. : Рефл-бук, 1998. – 304 с.
7. П'Битек О. Африканские традиционные религии : религии Африки в освещении западных и африканских ученых / О. П'Битек ; сокр. пер. с англ. – М. : Наука, 1979. – 221 с.
8. Поетика містичного : [монографія] / упорядк. О. Червінської. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 320 с.
9. Тэрнер В. Символы в африканском ритуале / В. Тэрнер // Символ и ритуал. – М. : Вост. лит., 1983. – С. 32–46.
10. Achebe Ch. Arrow of God / Ch. Achebe. – London : Anchor Books, 1989. – 240 p.
11. Achebe Ch. Morning Yet on Creation Day: Essays / Ch. Achebe. – London : Heinemann, 1975 – 175 p.
12. Achebe Ch. Things Fall Apart / Ch. Achebe. – London : Everyman's Library, 1992. – 181 p.
13. Aguwa Jude C.U. The Agwu deity in Igbo religion: a study of the patron spirit divination and medicine in an African society / Jude C.U. Aguwa. – Enugu, Nigeria : Fourth Dimension Pub. Co., 1995. – 162 p.
14. Arinze F.A. Sacrifice in Igbo Traditional Religion / F.A. Arinze. – Ibadan : St. Stephen's Press, 2008. – 237 p.
15. Austin E. Igbo Funeral Rites Today: Anthropological and Theological Perspectives / E. Austin. – Berlin : LIT Verlag Münster, 2010. – 91 p.
16. Bloom H. Chinua Achebe's Things Fall Apart / H. Bloom. – Infobase Publishing, 2002. – 216 p.
17. Cole H. Herbert. Igbo Arts: Community and Cosmos / Herbert M. Cole, Chike C. Aniakor. – Los Angeles : University of California, Museum of Cultural History, 1984. – 238 p.
18. Mbiti John S. Introduction to African Religion / John S. Mbiti. – London : Heinemann, 1975. – 211 p.
19. Obiechina E. Culture, Tradition and Society in the West African Novel / E. Obiechina. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1975. – 296 p.
20. Ottenberg S. Igbo religion, social life, and other essays / S. Ottenberg. – Lawrenceville : Africa World Press, 2006. – 782 p.
21. The Chinua Achebe Encyclopedia ; [ed. by M. Keith Booker]. – Westport, CT : Greenwood press, 2003. – 318 p.

Штанюк О. М. Религиозное сознание африканца и его влияние на формирование авторского стиля Ч. Ачебе

Аннотация. В статье рассматривается влияние религиозного сознания Игбо на творчество Ч. Ачебе. Отмечается, что в мировоззрении Игбо магическое и реальное пространства накладываются, активно взаимодействуя. Учет данных аспектов позволяет приблизиться к более глубокому пониманию текстов нигерийского автора.

Ключевые слова: Ч. Ачебе, религиозное сознание, сакральное, магическое, мировоззрение, мистическое.

Shtanyuk O. Religious consciousness of an African and its influence on the formation of Ch. Achebe's style

Summary. The article deals with the influence of the religious consciousness of the Igbo people on Ch. Achebe's novels. It is stated that the magic and the real overlap in the Igbo world view, thus they actively interact. Consideration of these aspects allows the reader to understand the texts of the Nigerian author much better.

Key words: Ch. Achebe, religious consciousness, sacred, magical, world view, mystical.