





вида зла порой тесно связаны. Дело в том, что люди часто пытаются объяснить не-этическое зло и таким образом поместить его в рамки своего мировоззрения. Предлагая интерпретации зла, люди могут постулировать связь между не-этическим и этическим злом: этическое зло может быть причиной не-этического. Функции чудовищ в отобранных средневековых ирландских текстах анализируются в рамках данной модифицированной гипотезы.

#### Тексты и описываемые в них чудовища

Первый нарратив, *Echtra Fergusa maic Leiti*, представлен в поэтической и прозаической версиях и связан с юридическим трактатом о процедуре затребования земли<sup>4</sup>. Сага используется в качестве прецедента, но она могла также существовать и независимо от этого собрания законов. Данное предположение подтверждается тем фактом, что в тексте саги содержатся отсылки к другим вариантам отдельных эпизодов<sup>5</sup>. Традиционно сага, по-видимому, относилась к жанру *echtraí* – «приключения» (*adventures*) или «путешествия с приключениями» (*adventurous journeys*)<sup>6</sup>. И действительно, основная ее тема – приключения короля Фергуса сына Лейте. Однако здесь, по-видимому, присутствует пересечение с жанром *aideda*, «повестей о смерти» (*death-tales*). Более поздняя версия текста соотносится с этим ключевым словом, и повествование в ней заканчивается смертью короля (см. в [O'Grady 1892 I: 238–252, II: 269–285])<sup>7</sup>.

Герой саги встречается с чудовищем дважды; происходит это следующим образом. Однажды король Фергус спал на берегу моря. Появляются небольшие создания (*luchorpáin* – «маленькие тела»), они забирают у короля меч и несут его самого к воде. Фергус успевает проснуться и схватить троих из этих карликов. Он сохраняет им жизнь в обмен на секретное знание (*eólas*) о том, как передвигаться под водой.

Нарративная часть принадлежит к рукописной традиции *Senchus Már*, «Великой [юридической] старины».

<sup>5</sup>Подобного рода альтернативные версии вводятся словами «другие говорят» и относятся к магическому дару карлика [*dwarf*, в переводе Шкунаева – «демон», – прим. пер.]: это травы, но согласно другому мнению – накидка, а также к имени Огма: оно может принадлежать слуге или псу.

<sup>6</sup>О жанрах и принципах классификации текстов в сохранившихся среднеирландских списках саг см. [Mac Cana 1980]. Название *Echtra Fergusa maic Leiti* встречается в одном из них [Mac Cana 1980: 53].

<sup>7</sup>Название рассказа приводится в конце повествования: «Imtechta tuaithe ocus aided Fergus», («Путешествия/приключения народа лухра и смерть Фергуса») [O'Grady 1892, I: 252]. Рудольф Турнейзен в [Thurneysen 1921/1980: 541] датирует эту позднюю версию XIII–XIV вв.







опирался на некоторые жанры классической биографии, христианскую агиографию и раннеирландские нарративы [Picard 1985, особ. 74–82].

В *Vita Sancti Columbae* встречается пять видов чудовищ: крупное морское чудовище (различно обозначаемое как *cetus* «крупное морское животное, морское чудовище», *monstruorum prodigium* «чудесное чудовище» и *belua* «крупный или опасный зверь, чудовище»); ужасный дикий кабан (*aper* «дикий кабан», *ferus* «дикое животное, зверь»); речное чудовище (*aqualitis bestia* «водное чудовище», *bestia*); змеи (*viperae* «гадюки, змеи») с тройными языками и опасные небольшие морские чудовища (*terrores* «ужасные объекты/существа», *bestiolae* «небольшие животные»).

Необычайно крупное морское чудовище обычно обитает на дне моря. В тех эпизодах, где описываются две встречи чудовища с людьми, оно поднимается над водой, напоминая собой гору (Книга I, глава 19). Св. Колумба чудесным образом знает, что чудовище поднялось на поверхность моря между островами Иона и Тайри (Tiere). Поэтому он говорит монаху, который собирается плыть в Тайри, выбрать кружной путь. Монах не следует этому указанию – он, а также моряки, вместе с которыми он плывет, до смерти пугаются при виде чудовища. Тварь открывает рот и показывает множество зубов. Движения чудовища поднимают такие волны, что путешественникам едва удается спастись. Другой монах отправляется вплавь на лодке. Он не получает никаких предписаний – св. Колумба говорит ему, что вера в Христа защитит его от опасности. Вновь, когда чудовище показывается над водой, все люди, находящиеся в лодке, смертельно напуганы. Монах, однако, не теряет присутствия духа. Он благословляет море и саму тварь, чем заставляет ее опять уйти в глубину.

Другое чудовище – ужасный кабан – живет в лесу на острове Скай (II.26). Этот кабан необычайно велик. Собаки преследуют его, когда сам зверь мчится по направлению к святому. Колумба поднимает руку, призывает имя Господне, сосредоточенно молится и повелевает кабану не делать больше ни шагу и умереть в том месте, где он застынет. Кабан немедленно падает на землю мертвым.

Стремительное и яростное чудовище живет в реке Несс, делая ее опасной (II.27). Оно напало на пикта и убило его своими укусами. Оно скрывается в глубине вод. Когда чудовище снова нападает, оно поднимается на поверхность, громко ревя, и с открытым ртом приближается к следующей жертве – ей становится один из монахов св. Колумбы, добровольно прыгнувший в реку, чтобы забрать лодку с другой стороны реки. Все, кто находится на берегу – пикты и монахи, – с ужасом наблюдают за происходящим. Св. Колумба поднимает руку, совершает крестное знамение и призывает имя Господне. Святой повеле-



что оно совершается с позволения Бога (см., например, II.34). Таким образом, нет четкого дуализма в противостоянии Бога и дьявола (зла): Бог остается верховным правителем и сосредоточием могущества в Творении, и Он помогает тем, кто доверяет, верит и подчиняется, если они оказываются в опасной ситуации.

В большинстве случаев опасность, которую представляют чудовища, просто нейтрализуется: чудовища не погибают, но продолжают свое существование как часть опасностей природы или Творения, хотя на какое-то время они делаются безвредными. Только в случае с диким кабаном опасность устраняется посредством того, что святой убивает животное. Это совершается не посредством силы и жестокости, но при помощи сакральных жестов и слов. Причина смерти кабана может заключаться в традиционном ирландском взгляде на понятие чести [Borsje 1996: 170–171]. Кабан нападает на самого св. Колумбу, находящегося под покровительством Бога. Нападение наносит урон чести Бога, что жестоко наказывается. Общая расстановка сил в *Vita Sancti Columbae* такова, что св. Колумба находится на стороне сил, дающих жизнь; злодеи и демоны находятся на стороне смерти. Однако в случае серьезных проступков и большого урона святой приговаривает виновных к смерти и аду (например, II.22–25). Эпизод с кабаном, возможно, должен был показать, что к святому надо проявлять максимальное почтение.

Наш третий текст, *Epistolā Iſu*, должен рассматриваться в контексте христианской традиции, которая берет свои истоки в Танахе/Ветхом Завете. Ирландский текст – лишь одна из многих версий Эпистолии о неделе, которые создавались на многих языках на большой территории – от Эфиопии до Исландии [Delehaye 1899; Stübe 1918; Priebisch 1936; Gessler 1936; van Esbroeck 1989]. Первое упоминание об этом тексте относится к VI в.<sup>18</sup> Традиция дожила до XX в.: некоторые из немецких солдат, погибших в Первую мировую войну, хранили списки Эпистолии о неделе у себя на груди [Stübe 1918: 1]. Эпистолия о неделе представляет собой христианизированную версию заповеди о соблюдении субботы, которую Господь (или Моисей) начертал на каменных скрижалях на горе Синай. Это послание, однако, было написано Иисусом Христом в раю Его собственной кровью или, согласно некоторым версиям, золотыми буквами. Эпистолия была принесена ангелами в священное место на земле. Она предписывает людям чтить воскресный день; послушание будет вознаграждено, нарушение предписаний – наказано. Этот текст принято относить к разряду космологических и эсхатологических сочинений: создается новый порядок, который играет свою роль в замысле Бога о мире. Этот замысел будет

\*\*\*\*\*  
<sup>18</sup>Епископ Лициниан Карфагенский (ум. до 602) порицает чтение Эпистолии о неделе в послании к Винцентию, епископу Ибицы, см. [PL 72: 699–700].









*Brendani Abbatis* («Плавание св. Брендана аббата»; издание [Selmer 1959/1989], перевод [O'Meara 1976/1985])<sup>25</sup> называет дьявола «левиафаном», эта идентификация вряд ли означает, что дьявол изображается как чудовище<sup>26</sup>. В одном из древнеирландских стихотворений Блатмака сына Ку-Бреттана дьявол также называется левиафаном, но не описывается как чудовище [Carney 1964]<sup>27</sup>. Тексты, в которых дьявол изображается как чудовище, представляют собой описания ада, относящиеся к среднеирландскому периоду<sup>28</sup>. Лишь в поздний период персонафицированный образ этического зла как чудовища укореняется в ирландской литературной традиции.

Необходимо остановиться на еще одном вопросе: соотношение между Богом и этическим злом. Этическое зло определяется как намеренно причиненный урон. Когда Господь насыляет на людей неэтическое зло, например чудовищ, это намеренно причиненный урон. Способен ли Бог совершить этически злое деяние? Для людей, придерживающихся религиозного мировоззрения, это предположение проблематично. Три текста, рассмотренные в данной работе, предлагают решение этой проблемы. В *Vita Sancti Columbae* образ дьявола поме-

~~~~~  
<sup>25</sup> Недавно этот текст был датирован Дэвидом Дамвиллем периодом не позднее третьей четверти VIII в. (цит. в [Sharpe 1991: 17])

<sup>26</sup> Тем не менее дьявол обладает некоторыми свойствами чудовища, поскольку он поглощает души. В § 25 св. Брендан и его спутник посещают Иуду, который временно освобожден от адских мучений. Ад представлен как огненная гора, где, по словам Иуды, обитает левиафан и его окружение. В другом месте в этом тексте (§ 11) есть отсылка к Древнему Врагу и его приспешникам. Это, очевидным образом, отсылка к дьяволу, который, стало быть, изображается в *Navigatio* как левиафан. Описания дьявола с таким именем в *Navigatio* нет, однако ясно, что автор хорошо знал о том, как это мифическое чудовище изображается в канонической и неканонической литературе. Автор приписывает свойства левиафана морскому чудовищу, обозначаемому как *Jasconius* (подробнее см. [Borsje 1996: s.v. Jasconius, особ. 124–128]; подробный анализ представлений об аде как чудовище, о чудовище в аду и дьяволе как чудовище в библейских, неканонических и ирландских текстах см. [Borsje 1996: 288–305]).

<sup>27</sup> Дж. Карни датирует поэмы 750–770 гг. [Carney 1964: xiv]. Левиафан – *leuedhan* – в 242 строфе стихотворения «Мария, солнце нашего рода» [Ibid.: 82–83] очевидным образом используется как обозначение дьявола наряду с такими номинациями, как Люцифер и Гордый.

<sup>28</sup> Имеются в виду следующие тексты: 1. *Immram curaig Ua Corra* («Плавание лодки Уа Корры»), § 14 [Stokes 1893; van Hamel 1941], деление на параграфы дается по изданию Стоукса. Текст датируется XI в., см. [Dumville 1977–1978: 70]. 2. *Scéla lái brátha* («Повесть о Страшном суде»), § 20 [Stokes 1879–1880], текст датируется XI в. [Kenney 1929/1979: 738]. 3. Песнь V среднеирландско-го *Saltair na Rann* («Псалтыря четверостиший») [Stokes 1883], более новое издание и перевод фрагментов этого текста см. [Greene, Kelly 1976]. 4. Текст из рукописи *Liber Flavus Fergusiorum*. Сейнт-Джон Дрелинкорт Сеймур [Dre-lincourt Seymour 1923: 187] датирует текст XI в. и приводит перевод фрагмента, где содержится описание чудовища. Чарльз Д. Райт [Wright 1993: 164] приводит транскрипт текста рукописи.

щен между человечеством и Богом: урон вызывает дьявол. Бог позволяет это, но в то же время является источником поддержки. В *Epistil Ísu* решение проблемы достигается благодаря концепту греха: если Господь насылает на людей кары, люди сами в этом виноваты. В *Echtra Fergusa maic Leiti* эта проблема в принципе не может быть поставлена, поскольку наказание за неправильные поступки осуществляет не Бог. Причиной всему – действия безличного субъекта под именем Судьба, который восстанавливает баланс и с этой целью «карает». Таким образом, ответственность лежит на людях, которые нарушают предписания, так же как и в *Epistil Ísu*. В *Echtra Fergusa maic Leiti* проступки определяются не как грех, а как нарушение табу.

Жизнь на земле полна опасностей, и людям приходится как-то справляться со злом, которое является частью их существования. На основании проведенного исследования можно заключить, что среди многих способов, которые люди используют, чтобы справиться с угрожающим им злом, наиболее важны два: формулирование правил и интерпретация зла.

Правила, которые формулируются с целью попытаться определить, ограничить и уменьшить деструктивные силы, угрожающие жизни, относятся к не-этическому и этическому злу. Опасных мест и ситуаций следует избегать, или же необходимо быть подготовленным к тому, чтобы встретиться с опасностью. Примерами правил подобного рода являются *gessi* и пророческие рекомендации. Друиды, провидцы и другие люди, владеющие сведениями о скрытых сторонах жизни, также знают правила, которые могут помочь уберечься от опасности. Порой это тайное знание напрямую открывается «другой реальностью», как это произошло в случае с небольшими водными существами, которые наложили на Фергуса его *geis*, и Эпистолией о неделе, отправленной на землю с небес. Поиски безопасности иногда приводят к обретению весьма конкретных объектов, которые должны защитить их обладателя: заклинание, при помощи которого можно передвигаться под водой; предметы, благословленные святым, или копия Эпистолии о неделе, которую человек носит с собой, чтобы защититься от урона. В других случаях необходимо обращаться к Богу или его представителю, наподобие святого, чтобы попросить о помощи и таким образом встать на путь веры и доверия.

Правила также устанавливаются, чтобы ограничить этическое зло. Эти правила, в облике обычаев сообщества или божественных установлений, дают людям ощущение безопасности: столько, сколько человек будет им следовать, ничего злого не случится. В случае с христианством есть способ спастись и в той ситуации, когда человек согрешил: святой может сказать грешнику, что ему необходимо сделать, чтобы искупить свою вину, или же правила поиска пути к примирению

могут содержаться в том же документе, где содержатся изначальные указания, что мы видим в случае *Epistil Ísu*.

Другой способ справиться со злом заключается в том, чтобы истолковать его, попытаться обнаружить его значение. Зло может оказаться посланным Судьбой или Богом, и таким образом другая реальность как бы обращается к жертве (или жертвам) с посланием. Люди, которые интерпретируют не-этическое зло как вызванное этическим злом, обладают антропоцентричным мировоззрением. Даже если ход жизни управляется сверхъестественным субъектом, таким как Судьба или Бог, именно человеческие поступки являются причиной тех или иных событий. При таком мировоззрении ключевую роль в интерпретации зла играет человеческое поведение. Таким образом создается впечатление, что человек может влиять на ход своей жизни. Перед лицом зла, которое порой оказывается сильнее своей жертвы, это ощущение влияния или могущества может помочь справиться с ощущением безнадежности. Но необходимо понимать, что подобный взгляд на жизнь является по своей сути религиозным, с присущими этому мировоззрению достоинствами и недостатками.

#### СОКРАЩЕНИЯ

DDD – Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst. Leiden, New York, Köln, 1995.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Предания и мифы – Предания и Мифы средневековой Ирландии. М., 1991.  
Anderson, Anderson 1961/1991 – *Anderson A. O., Anderson M. O. Admonán's Life of Columba*. 2nd. rev. edn by M.O. Anderson. London, 1961; Oxford, 1991.  
Bernard, Atkinson 1898 – *Bernard J. H., Atkinson R. The Irish Liber Hymnorum*. 2 vols. London, 1898.  
Binchy 1952 – *Binchy D. The Saga of Fergus Mac Léti // Ériu*. Vol. 16. 1952.  
Borsje 1996 – *Borsje J. From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil*. Turnhout, 1996.  
Borsje 1997 – *Borsje J. The Movement of Water as Symbolised by Monsters in Early Irish Texts // Peritia*. Vol. 11. 1997.  
Carmody 1941 – *Carmody F. J. Physiologus Latinus Versio Y // University of California Publications in Classical Philology*. Vol. 12. 1941.  
Carney 1964 – *Carney J. The Poems of Blathmac son of Cú Brettan together with The Irish Gospel of Thomas and A Poem on the Virgin Mary*. Dublin, 1964.  
Curley 1979 – *Physiologus / Transl. M. J. Curley*. Austin; London, 1979.  
Day 1985 – *Day J. God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge, 1985.  
Delehaye 1899 – *Delehaye H. Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel // Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts*. Brussels, 1899.

- Draak 1959 – *Draak M.* Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland // Studies in the History of Religions. Supplements to Numen 4: The Sacral Kingship. Leiden, 1959.
- Draak 1969 – *Draak M.* The Religion of the Celts // *Historia Religionum*, Handbook for the History of Religions. Vol. 1: Religions of the Past / Ed. C. J. Bleeker, G. Widengren. Leiden, 1969.
- Drelincourt Seymour 1923 – *Drelincourt Seymour St. J.* The Eschatology of the Early Irish Church // *Zeitschrift für Celtische Philologie*. Bd. 14. 1923.
- Dumville 1977–1978 – *Dumville D.* Towards an Interpretation of *Fis Adamnán* // *Studia Celtica*. Vol. 12–13. 1977–1978.
- van Esbroeck 1989 – *van Esbroeck M.* La lettre sur le dimanche, descendue du ciel // *Analecta Bollandiana*. Vol. 107. 1989.
- Gessler 1936 – *Gessler J.* Ein Brief uit den Hemel. Nederlandsche en andere versies van den Christusbrief. Leuven, 1936.
- Greene 1979 – *Greene D.* Tabu in early Irish narrative // *Medieval Narrative. A Symposium* / Ed. H. Bekker-Nielsen. Odense, 1979.
- Greene, Kelly 1976 – The Irish Adam and Eve Story from *Saltair na Rann*. Vol. I: Text and Translation / Ed. D. Greene, F. Kelly. Dublin, 1976.
- van Hamel 1934 – *van Hamel A. G.* Review of J. R. Reinhard, ‘The Survival of Geis in Medieval Romance’ // *ES*. Vol. 16. 1934.
- van Hamel 1941 – *Immrama* / Ed. A. G. van Hamel. Dublin, 1941.
- Kenney 1929/1997 – *Kenney J. F.* The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical. An Introduction and Guide. New York, 1929; Dublin, 1997.
- Macalister 1939 – *Lebor Gabála Éirenn*. Vol. II / Ed. R.A.S. Macalister. Dublin, 1939.
- Mac Cana 1980 – *Mac Cana P.* The Learned Tales of Medieval Ireland. Dublin, 1980.
- Mac Neill 1914 – *Mac Neill E.* The Authorship and Structure of the ‘Annals of Tigernach’ // *Ériu*. Vol. 7. 1914.
- Meyer 1912 – *Cormac’s Glossary* / Ed. K. Meyer // *Anecdota from Irish Manuscripts*. Vol. IV / Ed. O. J. Bergin, R. I. Best et al. Halle; Dublin, 1912.
- O’Brien 1962 – *Corpus genealogiarum Hiberniae* / Ed. M. O’Brien. Vol. I. Dublin, 1962.
- O’Donovan 1856 – *Annala rioghachta Eireann*, ‘The Annals of the Kingdom of Ireland’, by the Four Masters / Ed. J. O’Donovan. 7 vols. Dublin, 1856.
- O’Donovan, Stokes 1868 – *O’Donovan J., Stokes W.* *Sanas Chormaic*. *Cormac’s Glossary*. Calcutta, 1868.
- O’Grady 1892 – *O’Grady S. H.* *Silva Gadelica*. A Collection of Tales in Irish with Extracts illustrating Persons and Places. 2 vols. London; Edinburgh, 1892.
- O’Keeffe 1905 – *O’Keeffe J. G.* *Cáin Domnaig*. I. – The Epistle concerning Sunday // *Ériu*. Vol. 2. 1905.
- Ó hUiginn 1993 – *Ó hUiginn R. Fergus*, Russ and Rudraige: A Brief Biography of Fergus Mac Róich // *Emania*. Vol. 11. [1993].
- O’Leary 1988 – *O’Leary P.* Honour-bound: the Social Context of Early Irish Heroic Geis // *Celtica*. Vol. 20. 1988.
- O’Meara 1976/1985 – *O’Meara J. J.* The Voyage of Saint Brendan: Journey to the Promised Land. Portlaoise, 1976; Atlantic Highlands, 1985.
- Picard 1982 – *Picard J.-M.* The Purpose of Adomnán’s *Vita Columbae* // *Peritia*. Vol. 1. 1982.
- Pribsch 1936 – *Pribsch R.* Letter from Heaven on the Observance of the Lord’s Day. London, 1936.

- Selmer 1959/1989 – *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* from Early Latin Manuscripts / Ed. C. Selmer. 1959; Dublin, 1989.
- Sharpe 1991 – *Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxford, 1991.
- Sharpe 1995 – *Sharpe R. Adomnán of Iona. Life of St. Columba*. Harmondsworth, 1995.
- Stokes 1879–1880 – *Stokes W. Tidings of Doomsday. An Early-Middle-Irish Homily // Revue Celtique*. Vol. 4. 1879–1880.
- Stokes 1883 – *Stokes W. Saltair na Rann. A Collection of Early Middle Irish Poems*. Oxford, 1883.
- Stokes 1893 – *Stokes W. The Voyage of the Húi Corra // Revue Celtique*. Vol. 14. 1893.
- Stokes 1895 – *The Annals of Tigernach I. – The Fragment in Rawlinson B 502 / Ed. W. Stokes // Revue Celtique*. Vol. 16. 1895.
- Stokes 1900 – *O'Mulconry's Glossary / Ed. W. Stokes // Archiv für celtische Lexicographie / Ed. W. Stokes, K. Meyer*. 3 vols. Halle; London, 1990.
- Stübe 1918 – *Stübe R. Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*. Tübingen, 1918.
- Thurneysen 1921/1980 – *Thurneysen R. Die Irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle, 1921; Hildesheim; New York, 1980.
- Wright 1993 – *Wright Ch. D. The Irish Tradition in Old English Literature*. Cambridge, 1993.

*Перевод Д.С.Николаева*

#### SUMMARY

##### Evil and the Changing Nature of Monsters in Early Irish Texts

Defining 'monsters' as bestial creatures that have extraordinary or supernatural features and that pose a threat or danger, this article discusses the textual representation and symbolic meaning of monsters in Early Irish texts (from the fifth century to *circa* 1200). The corpus of Early Irish texts on monsters is divided into three groups: 1) heroic, 2) hagiographical, and 3) cosmological and eschatological texts. Of each group, a representative was chosen and analyzed on its use of sources and its depiction of evil. Two forms of evil are distinguished: non-moral evil (harm that happens without anyone willingly inflicting it upon the victims) and moral evil (harm willingly perpetrated). It is argued that non-moral evil is portrayed as part and parcel of life on earth, and monsters often represent this form of evil as a chaotic force that threatens life. In texts with an explicit Christian message, non-moral evil is ascribed to moral evil: non-moral evil is part of the Creation because of human transgressions, characterized as 'sins'. In those texts, moral evil may be said to be inspired by a supernatural being, i.e. Satan or the Devil, the personification of evil. This article sketches a line of development, extant both in biblical and in Irish texts. Danger and disaster, which are chaotic elements in an androcentric world view, are linked with moral evil as punishments for transgressions of supernatural rules, and become increasingly associated with the 'Enemy' of humankind, Satan or the Devil. It is in the later Middle Irish period that Satan is portrayed as a monster, and hence, monsters are then used to personify moral evil as well.