

BARBARA KOEHLER
(Lublin)

NIEMIECKA POLEMIKA WOKÓŁ BUDDYJSKIEGO POJĘCIA ANATTA

*Elementy rzeczywistości nie mają natury absolutnego
samoistnienia (sabbe dhamma anatta)*

Dhammapada 279

Wśród niemieckich buddystów, którzy bardziej lub mniej dystansowali się od przyjętej za tradycyjną doktryny buddyjskiej, tj. nauk szkoły Theravady, która przechowała i także opracowała nauki buddyjskie w postaci Kanonu Palijskiego (*Tipitaka*), spotyka się czołowe nazwiska, tworzące historię rozwoju buddyjskiej myśli w Niemczech. Erich Schmidt za poważne utrudnienie odtworzenia pierwotnej nauki Buddy uważał „dezorientującą wielość” tekstów buddyjskich, uchodzących za źródła buddyzmu¹. Max Hoppe odmawiał *Abhidhammie* tzw. głębi, dostrzegając w „Trzecim Koszu” jedynie systematyczną naukę o świadomości². We wstępie do książki Georga Grimma, *Die Botschaft des Buddha* („Reihe Octopus” Nr 5, Wien 1975, s. 6.), podziela też zdanie autora odnośnie do niezgodności przekazu z Kanonu Palijskiego z interpretacją szkoły Theravady, twierdząc jednocześnie, że współczesny buddyzm południowy daleko odbiega od nauk samego Buddy i jest nauką Buddhaghosy, uważanego przez wielu badaczy za nieoryginalnego myśliciela, „suchego scholastyka”³, któremu przypisuje się autorstwo pozycji *Visudhimagga*, komentarze do kolejnych części „Drugiego Kosza” (*Sutta Pitaka*), a nawet współautorstwo *Jatak* i *Dham-*

* Terminologia buddyjska w tekście podana jest w j. palijskim; s. – w sanskrycie.

¹ E. Schmidt, *Der Weg*, w: „Buddhistische Monatsblätter” 5, Hamburg 1979, s. 120.

² M. Hoppe, *Buddha, seine Lehre und sein Weg. Texte aus dem Pali-Kanon mit Erläuterungen*, „Reihe Octopus” Nr 1, Wien 1973, s. 14.

³ K. Seidenstuecker, *Die buddhistische Kosmologie und ihre Probleme (III). Die Weltumwaelzungen*, „Buddhistischer Weltspiegel” 3. Jg., München 1921/1922, s. 18.

mapady. Najliczniejsze spośród niemieckich grup buddyjskich Hamburgskie Towarzystwo Buddyjskie (Buddhistische Gesellschaft Hamburg) wyróżnia zbiór *Majjhima Nikaya*, jako najbardziej reprezentatywne źródło wiedzy o nauce Buddy i w oparciu o nie naucza⁴. Ernst Lothar Hoffmann (Lama Anagarika Govinda), który jako jedyny niemiecki buddysta nie podważał autentyczności któregokolwiek z istniejących źródeł nauki buddyjskiej, z jednakową powagą odnosząc się zarówno do nauk „Trójkosza” (*Tipitaka*), sutr Mahayany, jak i rytualizmu tybetańskiego, swój krytycyzm wobec całości buddyzmu wyraził jednak poprzez selektywne podejście do jego doktryn, wybierając te elementy buddyzmu, które najbardziej odpowiadały jego doświadczeniu i pojmowaniu rzeczywistości. Walter Kulbarz (Bhikkhu Vimalo)⁵ przestrzegał nawet buddystów zachodnich przed bezkrytycznym przyjmowaniem wszystkiego co pochodzi z Azji, w tym także i literatury buddyjskiej. Buddyjskie szkoły, kultywujące różnorodne aspekty buddyzmu nie prezentują myśli, którą można by uznać za identyczną z myślą wczesnobuddyjską. Kanon Palijski spisany został dopiero w kilkaset lat po odejściu Buddy w charakterystycznej kulturze, specyficznych warunkach społeczno-politycznych, w określonym czasie historycznym narzucającym ramy teoretyczne wymuszone ówczesnym poziomem umysłowym. Rozwój buddyzmu dokonał się też nie bez wpływu obcych religii i systemów filozoficznych, zaś nauczyciele dhammy zmuszeni byli jej ponadczasowe wartości przekazać w formie adekwatnej do epoki, w której żyli. Powyższy pogląd reprezentowali także berliński lekarz, dr Paul Dahlke (1864–1928)⁶, oraz bawarski prawnik i teolog, dr Georg Grimm (1868–1945)⁷. Dystansując się od tradycyjnej doktryny buddyjskiej, usiłowali, każdy na swój sposób zrekonstruować i kontynuować tradycję buddyzmu pierwotnego. Autorskimi interpretacjami doktryny buddyjskiej spolaryzowali wokół siebie niemieckich zwolenników nauk Buddy. Zjawisko to, odnotowane w literaturze przedmiotu jako „schizma”⁸ wśród niemieckich buddystów, zdeterminowało wszelką buddyjską aktywność w Niemczech w latach międzywojennych (dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku), tj. tę fazę procesu

⁴ „Buddhistische Monatsblätter” 9/10, 1979, s. 255.

⁵ *Die verschiedenen Aspekte der rechten Erkenntnis*, „Buddhistische Monatsblätter” 7/8, 1977, ss. 163, 166–167.

⁶ O działalności buddyjskiej Dahlke’go zob. H. Hecker, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*. Plochingen 1985, ss. 51–52, biografia i bibliografia Dahlke’go zob. H. Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band I. Die Gruender*. Konstanz 1996, s. Inn.

⁷ Biografia i bibliografia Grimma zob. H. Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, wyd. cyt., s. 38nn; o aktywności buddyjskiej Grimma zob. H. Hecker, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, wyd. cyt., s. 64nn.

⁸ H. Bechert, R. Gombrich, *Die Welt des Buddhismus*, München 1984, s. 282.

recepty buddyzmu na ziemiach niemieckojęzycznych, którą określa się mianem „niemieckiej buddologii”⁹.

Zarówno Dahlke, jak i Grimm identyfikowali się z myślą buddyjską poprzez studia, badania naukowe nad buddyzmem i opierali swoje analizy przede wszystkim na własnych przekładach z języka palijskiego, napotykając na trudności językowe w przekładzie buddyjskich koncepcji i wyobrażeń na język niemiecki, ukształtowany pod wpływem chrześcijańskiej myśli filozoficzno-religijnej. Interpretacje nauki buddyjskiej Dahlke’go i Grimma odsłaniają reprezentowane przez autorów poglądy, odzwierciedlające poważane przez nich wartości. Fakt ten nie pozostał bez znaczenia przy doborze przekładanych przez nich tekstów i wyborze profilu doktryny.

Akademicka analiza myśli buddyjskiej w interpretacjach Dahlke’go i Grimma jest dość kłopotliwa. Pozostawiona przez obu kontrahentów sporu literatura buddyjska zawiera dużo akcentów polemicznych, pochodzących z różnych dyscyplin. Jako autorzy mieszają oni różne rodzaje dyskursu, a podstawowe pojęcia doktrynalne rozpatrują w różnych kategoriach. Analizę tych treści utrudnia również brak precyzji w formułowaniu myśli oraz zauważalna niekonsekwencja w posługiwaniu się terminologią religijno-filozoficzną, zarówno wschodnią, jak i zachodnią.

Interpretację doktryny buddyjskiej przez Therawadę postrzegał Grimm jako produkt opartej na formalizmie i przesadnie drobiazgowej systematyce scholastyki, twierdząc, że przekaz palijski nie jest jednoznaczny z tradycją Theravady. Był on zwolennikiem teorii deprawacji, mówiącej o zagubieniu znaczenia nauk Buddy zaraz po śmierci Oświeconego i w rezultacie ciągłym, trwającym do współczesności zniekształcaniu tych nauk przez kolejnych epigonów Buddy¹⁰. Grimm¹¹ zaproponował buddyzm „transcendentalny”, jak o tej wersji buddyzmu mawiano popularnie¹². Ekspozowane przez autora pojęcia „transcendencji Ja” i „transcendencji stanu nibbany” (*nibbanadhatu*), używane (do dzisiaj) wyłącznie w szkole Grimma, mają swój pierwowzór w doktrynie buddyjskiej szkoły Lokuttaravadinów (wyodrębnionej z hinayanistycznej tradycji Mahasanghików, dającej podstawy mahayanistycznej ontologii), która nadała Buddzie status istoty nadludzkiej i opierała swoje nauki przede wszystkim na najstarszych kazaniach z „Drugiego

⁹ Do tematu zob. B. Koehler, *Historyczny proces recepty buddyzmu na ziemiach niemieckojęzycznych*, „Przegląd Religioznawczy” 4/206, 2002, ss. 25–39.

¹⁰ G. Grimm, *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation*, Wiesbaden 1979, s. 46; G. Grimm, *Die Botschaft des Buddha*, „Reihe Octopus” Nr 5, Wien 1975, s. 71.

¹¹ Grimm, *Die Lehre des Buddha*, wyd. cyt., ss. 40 i 41.

¹² W. Bohn, *Nach fünf Jahren. Ein Rueckblick auf die buddhistischen Strömungen der letzten Jahre*, „Zeitschrift für Buddhismus” 2. Jg., München 1914, s. 6; zob. też P. Dahlke, *Wieder einmal Transcendental-Buddhismus*, w: „Neu-Buddhistische Zeitschrift”, Frühjahrsheft, Berlin 1920, s. 28–34.

Kosza” (*Sutta Pitaka*). Interpretując pojęcie *anatta*, nawiązał Grimm do poglądu reprezentowanego przez wczesną hinayanistyczną szkołę Pudgalawadinów, a odrzuconego przez ortodoksyjną tradycję Theravady, jednocześnie podejmując bardzo dyskusyjną próbę przedstawienia koncepcji *anatta* w formie sylogizmu¹³.

Dahlke, wykazując szczególny krytycyzm w ocenie wartości nie kanonicznego buddyjskiego dzieła *Milindapanha*¹⁴, oparł się na naukach buddyjskich najbardziej reprezentatywnej w ówczesnych Niemczech syjamskiej szkoły Theravady, której przez pewien czas był uczniem, prezentując je w kontekście współczesnego mu stanu wiedzy zachodnich nauk przyrodniczych i psychologii. Z perspektywy oceny Grimma, interpretacja Dahlke’go miała charakter zdecydowanie materialistyczno-nihilistyczny. Grimm, krytykując zanik postaw religijnych w społeczeństwie niemieckim, koncentrował się na temacie urzeczywistnienia cnoty współczucia (*karuna*), odwołując się do schopenhauerowskiej „moralności współczucia”¹⁵, odchodząc tym samym od istoty buddyjskiego ideału *bodhisattvy*. Dahlke¹⁶ natomiast, dystansując się wyraźnie od hinduistycznych wpływów w buddyzmie, których nie uniknął Grimm (i Schopenhauer), akcentował upadek postaw etycznych i wartości moralnych w życiu ówczesnego człowieka, a religię postrzegał jako skuteczny w efektach środek manipulacji drugim człowiekiem. Przyczyny podatności człowieka na manipulację upatrywał w braku rozwoju świadomości, który to stan wymaga nauki, oświecania, a nie strachu przed karą¹⁷. Pełnia człowieczeństwa w opinii Dahlke’go może zostać osiągnięta poprzez rozwinięcie świadomości przez indywidualum na drodze wykształcania postawy intelektualnej i moralnej bez konieczności odwołania się do metafizyki¹⁸. Akcentując krytyczno-empiryczną weryfikację nauk Buddy i samoodpowiedzialność, Dahlke prezentował buddyzm jako naukę o rzeczywistości, która wskazuje człowiekowi wyraźny etyczny kierunek życia i uzależnia światopogląd człowieka od jego indywidualnego doświadczenia. Przeciwwstawiał on chrześcijańskiemu dogmatyzmowi bezpośrednie doświadczenie jednostki, a zbawieniu przez boskie miłosierdzie – buddyjską autonomiczną moralność i samoodpowiedzialność.

Dyferencje w prezentacjach doktryny buddyjskiej przez Dahlke’go i Grimma są bezpośrednią konsekwencją odmiennej interpretacji pojęcia *anatta*, trzeciego

¹³ Zob. G. Grimm, *Die Botschaft des Buddha*, wyd. cyt., s. 33nn.

¹⁴ Zob. P. Dahlke, *Zur Kenntnis und Kritik der neueren buddhistischen Literatur (II)*. Dr. Karl Seidenstückers *Pali-Buddhismus*, w: „*Neu-Buddhistische Zeitschrift*” (Frühjahrsheft), wyd. cyt., s. 21.

¹⁵ W. Bohn, *Die Psychologie und Ethik des Buddhismus*, München, Wiesbaden 1921, s. 11.

¹⁶ P. Dahlke, *Was ist Buddhismus und was er will?. Eine Einführung in die Gedankenwelt des Buddha Gotama*, Berlin 1918, s. 3.

¹⁷ Tamże, s. 6.

¹⁸ Tamże, s. 8.

obok pojęć *anicca*/przemijalność i *dukkha*/cierpienie, składających się na buddyjską koncepcję trójkrotnej charakterystyki świata (*tilakkhana*). Interpretację tę zdeterminowało zaś diametralnie różne zrozumienie definicji osobowości (Ja) – pięciu grup chwytania (*pancupadanakkhandha*). Podstawę autorów do rozważań na wspomniany temat stanowiły teksty palijskie: *Mahavagga* I, 6.38–46, *Dhammapada* 279, *Samyutta Nikaya* 4.42, *Samyutta Nikaya/Vakkali Sutta* 3.19, oraz klasyczna wypowiedź Buddy w *Itivuttaka* 43¹⁹.

W buddyzmie metody osiągnięcia wyzwolenia koncentrują się na podstawowej przeszkodzie w urzeczywistnieniu tego celu, na uwolnienie się od percepcji poprzez iluzoryczne Ja (*svabhava*). Zgodnie z dogmatyczną definicją buddyjską niewiedza (*avijja*), w kontekście którego to pojęcia rozpatrywana jest ocena aktu woli, oznacza nieznanąjomość Czterech Szlachetnych Prawd (*Cattari Ariya Saccani*) i nierozpoznanie istoty cierpienia (*dukkha*), za które odpowiedzialna jest iluzoryczna percepcja rzeczywistości²⁰. Niewiedza (*avijja*) ma wymiar nieświadomości prawdziwej istoty bytu ziemskiego i niezrozumienia mechaniki praw (przyrody i moralności) nim rządzących. Z niewiedzy i genetycznie z nią związanych sił karmicznych wypływa dynamika wszechświata (*anicca, dukkha, anatta*)²¹, funkcjonującego według schematu powstawania (*patisandhi*), stawania się (*bhavanga*) i przemijania (*cuti*). Nierozpoznanie tego faktu jest równoznaczne z niezrozumieniem Czterech Szlachetnych Prawd (*Cattari Ariya Saccani*) i niemożnością osiągnięcia wyzwolenia. W przypadku buddyzmu Hinayany, którego Theravada jest jedną ze szkół, uwolnienie się od percepcji poprzez iluzoryczne Ja odpowiada urzeczywistnieniu ideału *araha*, a w szkołach buddyzmu Mahayany – zrealizowaniu stanu pustki (*shunya* s.).

Nauka buddyjska zakłada brak istnienia jakiegokolwiek trwałej osobowości (Ja)²². Złudzenie jej istnienia powstaje w wyniku wzajemnego współwystępowania i przenikania się procesów psychofizycznych²³. Ja manifestuje się za pośrednictwem elementów duchowych i cielesnych (*nama-rupa*). W Kanonie Palijskim (*Samyutta Nikaya* 56.13.) osobowość określona jest jako suma pięciu grup chwytania/zespołów (*pancupadanakkhandha*); ciała (*rupa-khandha*), uczucia/odczucia

¹⁹ Zob. opinie indologów na temat kontrowersji: K. Schmidt, *Leer ist die Welt. Buddhistische Studien. Buddhistische Handbibliothek* II, Konstanz 1953, s. 76–77, H. Günther, *Der Buddha und seine Lehre. Nach der Überlieferung der Theravādins*, Zürich 1956, s. 156, E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1958, s. 63, także w: „Yana. Zeitschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage”, 2, Utting 1975, s. 41, „Yana” 1, 1980, s. 24, „Yana” 3, 1981, s. 85, „Yana” 1, 1982, s. 2nn, „Yana” 2, 1982, s. 48nn.

²⁰ *Samyutta Nikaya* 12.2.

²¹ Zob. teksty kanoniczne: *Majjhima Nikaya* 1.138–139, *Samyutta Nikaya* 2.244–246, *Majjhima Nikaya* 3.271–273.

²² Zob. *Majjhima Nikaya* 1. 300, *Majjhima Nikaya* 3.17, *Samyutta Nikaya* 3.66–68.

²³ Mahathera Nyanatiloka, *Buddhist dictionary*, Colombo 1972, s. 25.

(*vedana-khandha*), postrzegania (*sanna-khandha*), woli (*sankhara-khandha*), świadomości (*vinnana-khandha*). To, co jawi się jako Ja (*atta*), jest złożeniem czynników, zjawisk cielesnych i umysłowych jak myśli, odczucia, pragnienia, itd. Doktryna *anatta* (nie-Ja) powiada, że nie istnieje Ja nieprzemijające, wieczne, samoistnie, niezależne.

W buddyzmie Hinayany wyobrażenie Ja ogranicza się do osobowości, która jest produktem Prawa Zależnego Powstawania (*Paticcasamuppada*). Ja (empiryczna osobowość) ma charakter przemijający (*anatta*), zmienny (*anicca*) i dlatego pełny cierpienia (*dukkha*). Trzymanie się wyobrażenia, że istnieje stałe Ja (*atta*), jest podstawową przyczyną cierpienia i musi zostać przezwyciężone. Wszelka transformacja odbierana jest przez człowieka jako różnego rodzaju cierpienie (*soka-parideva-dukkha-domanassa-upayasa*), mające u podstaw ignorancję wewnętrznego doświadczenia i tym samym nieznaną własnej natury utożsamianą z indywidualnym, niezmiennym, a w istocie iluzorycznym Ja. W buddyzmie Mahayany wyobrażenie Ja zostaje odniesione do wszystkich elementów rzeczywistości (*dharma* s.). Nic, co egzystuje, nie stanowi trwałego centrum w sensie niezmiennego Ja. Niesubstancjalność (*anatta*) świata dotyczy nie tylko ludzkiej psychiki, ale wszystkich rzeczy bez względu na ich specyfikę. Słowo *dhamma* (*dharma*) ma ponad sześćdziesiąt znaczeń i użyte jest w Kanonie Palijskim także, jako *terminus technicus* na określenie nieredukowalnych czynników, z których składa się postrzegana empirycznie rzeczywistość²⁴.

Grimm rozpatruje buddyjskie pojęcie *anatta* (nie-Ja) w kontekście ogólnego obrazu myśli indyjskiej. Twierdzi, że koncepcja *anatta* nie zaprzecza istnieniu prawdziwego Ja. Prawdziwe, tj. trwale, wieczne Ja jest, według Grimma²⁵, nierozpoznawalne, gdyż pozostaje poza możliwością doświadczenia, poza zasięgiem empirycznego poznania. W konsekwencji tzw. empiryczna osobowość, będąca wynikiem wzajemnego oddziaływania składników osobowości – pięciu grup chwytania (*pancupadanakkhandha*) – ma charakter iluzoryczny. Prawdziwe Ja jest transcendentne i identyczne z zasadą świata – w interpretacji Grimma z bogiem nieosobowym (*atman* s.).

Dahlke, wychodząc z założenia, że to w definicji pięciu grup chwytania (*pancupadanakkhandha*) tworzących ludzką osobowość należy szukać wszystkiego, co ma do zaoferowania rzeczywistość, wyklucza transcendentną naturę Ja²⁶ oraz, podobnie jak syjamska Theravada, zaprzecza transcendencji stanu całkowitego

²⁴ Zob. M. i W. Geiger, *Pali Dhamma, vernehmlich in der kanonischen Literatur*, München 1921.

²⁵ Grimm, *Die Lehre des Buddha*, wyd. cyt., s. 122.

²⁶ P. Dahlke, *Was ist Buddhismus und was er will?*, wyd. cyt., s. 7.

wyzwolenia (*nibbanadhatu*). Wyzwolenie, które jest wynikiem (wartością wypadkową) praktyk buddyjskich, postrzega jako logiczną konsekwencję koncepcji *anatta*. W interpretacji Dahlke'go²⁷ *anatta* nie jest pojęciem metafizycznym, ale antytezą indyjskiego pojęcia *atman*, oznaczającego nieuwarunkowane, wieczne istnienie duszy. Koncepcja *anatta* traci tu status idei, a otrzymuje funkcję opisu realnej, doświadczanej rzeczywistości²⁸. W ujęciu Dahlke'go *anatta* nie jest wielkością statyczną, ale dynamicznym, zmiennym zjawiskiem, procesem energetycznym wynikającym z aktywności grup chwytania (*pancupadanakkhandha*). Pojęte empiryczno-deskryptywnie Ja staje się sumą aktywności człowieka, rozumianą jako wielkość karmiczna²⁹.

Ów spór o doktrynę *anatta* spowodował w konsekwencji w zorganizowanym niemieckim ruchu buddyjskim okresu międzywojennego stagnację³⁰, dostarczając jednocześnie kluczowych informacji o charakterze recepcji nauki buddyjskiej w Niemczech w tym czasie historycznym, wzbogacając filozofię dialogu kultur Zachodu i Wschodu, poszerzając wiedzę na temat relacji buddystów i buddologów, terminach ostro rozróżnianych na Zachodzie.

Buddyjska aktywność tych obu charyzmatycznych osobowości nie zatrzymała się tylko na dyskursie³¹. Georg Grimm (wraz z Karlem Seidenstueckerem) powołał w Monachium w 1921 r. wspólnotę wyznaniową, której aktualna (od 1935 r.) nazwa brzmi Altbuddhistische Gemeinde. Związek ten jest najstarszą europejską gminą buddyjską. Z inicjatywy Paula Dahlke'go powstał Buddhistisches Haus (1924 r., Berlin-Frohnau). Intensywna działalność buddyjska, literacka i naukowa buddystów skupionych wokół Dahlkego, jak też funkcjonalne rozwiązania architektoniczne ośrodka nauki, praktyk buddyjskich i jednocześnie świątyni, podniosły go po II wojnie światowej do rangi buddyjskiego centrum w Niemczech.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Tamże, s. 4.

²⁹ P. Dahlke, *Welt und Ich. Studien zu einer Wirklichkeitslehre auf buddhistischer Grundlage*, „Neu-Buddhistische Zeitschrift”, Sommerheft, Berlin 1920, s. 11.

³⁰ V. Zotz, *Zur Reception, Interpretation und Kritik des Buddhismus im deutschen Sprachraum vom Fin de Siecle bis 1930*, Wien 1986, s. 106.

³¹ Prezentację struktur szkoły Grimma i Dahlke'go zob.: H. Hecker, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, wyd. cyt., s. 43 i s. 52; K. J. Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt a. M., Bern, New York, 1984, ss. 36, 46nn, 58nn; V. Zotz, *Zur Reception, Interpretation und Kritik des Buddhismus im deutschen Sprachraum vom Fin de Siecle bis 1930*, wyd. cyt., ss. 99nn, 180nn; V. Zotz, *Einige Anmerkungen zum Buddhismus-Bild deutschsprachiger Denker*, „Bodhi Baum” 11, Wien (Octopus) 1986, s. 78nn; M. Baumann, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1995, s. 63; M. Baumann, *Die DBU in historischem Kontext und internationalem Vergleich*, „Lotusblätter, Zeitschrift für Buddhismus”. Deutsche Buddhistische Union (HG), 3, München 1995, s. 35; także U. Steinke, *Karl Bernhard Seidenstuecker. Leben – Schaffen – Wirken*, Tübingen 1989, s. 63f oraz G. Auster (Hg), *50 Jahre Buddhistisches Haus*, Berlin 1975.