Добавил(а) Социология
06.05.13 13:44 -

Д.Н. Баринов - Эволюция представлений о страхе и тревоге в истории философии

(Опубликовано в журнале "Философия и культура", 3, 2011)

Аннотация: *Анализ эволюции представлений о страхе и тревоге в истории философии показывает, что в работах многих философов предприняты попытки изучить природу страха и тревоги, дать им антропологическое и онтологическое обоснование, классифицировать формы и виды страха, продемонстрировать его связь с другими состояниями психики. Важной составляющей философских теорий является анализ социальных аспектов страха и тревоги как элементов социального поведения и управления.*

Ключевые слова: *философия, страх, тревога, человек, антропология, духовность, эмоции, рационализм, иррационализм, экзистенциалы.*

XX век в истории человечества был эпохой невиданных потрясений, поставивших под сомнение ключевые ценности человеческой культуры и бытие самого человека. Не случайно в XX веке получили распространение научные теории, предрекающие катастрофический исход человеческой цивилизации. В самом деле, нынешнее общество, именуемое «обществом риска», не дает человеку твердых гарантий безопасности. Пугающие перспективы развития мировой цивилизации, глобальные проблемы, природные катаклизмы, неизвестные ранее и неожиданно возникающие вирусы – все это не вносит в жизнь современного человека уверенности в завтрашнем дне. Лучшим подтверждением тому служит глобальный экономический кризис, потрясший основы мировой экономической системы и поколебавший потребительские идеалы современного общества.

Не случайно сегодня не уменьшается интерес к страху и тревоге. Философы, социологи, политологи, психологи продолжают изучать новые стороны этих эмоциональных явлений. Выходят в свет не только научные исследования, но и практические методики преодоления страха и тревоги. В философии изучалась и эволюция воззрений на страх и тревогу. В трудах В.А. Андрусенко, В.Ю. Антонова, В.К. Бакшутова, М.И. Витковской, А.С. Гагарина, П.Г. Гуревича, А.С. Заворуевой, И.В. Сапожниковой рассматриваются различные подходы к проблеме страха и тревоги, сложившиеся в истории философской мысли. Однако, несмотря на работы, посвященные историко-философскому анализу представлений о страхе и тревоге, актуальным остается общетеоретическое осмысление данных явлений. Ведь страхи и тревоги пробуждают в человеке рефлексию, заставляют его задуматься о смысле жизни, ее перспективах, ставят перед человеком вопросы мировоззренческого характера. А потому анализ современных страхов и тревог немыслим вне философского дискурса, вне обращения к истокам и эволюции философского осмысления этих духовных явлений. Именно на базе историко-философского анализа представлений о страхе и тревоге необходимо выделить аспекты философского понимания этих феноменов, которые позволили бы сформировать теоретико-методологическую основу современных исследований в этой сфере. Вычленению таких аспектов в историко-философском ракурсе и посвящена данная статья. Начиная с первых своих шагов, философская мысль рассматривает страх как один из важнейших феноменов человеческого и социального бытия. Уже в античной философии мы встречаем стремление показать многообразие форм страха и осмыслить страх с позиций того или иного философского направления. Одной из актуальных проблем для античных мудрецов была проблема страха смерти, решение которой определялось мировоззренческими установками мыслителей. В объективно-идеалистической теории Платона основанием для признания несостоятельности страха смерти служила идея бессмертия человеческой души. В диалоге «Аксиох» Платон показал, что страх, навевая мрачные мысли, заслоняет истинные представления о жизни после смерти. Доказательство бессмертия души освобождает человека от тяжелых раздумий, а тем самым и от страха смерти. Напротив, атомизм Эпикура служил ему материалистическим основанием критики страха смерти, препятствующего гедонизму. Эпикур связывал возможность преодоления страха с занятиями философией. Только философствующий разум способен избежать «страха перед будущим»1.

В идеализме Платона и в теории Эпикура речь идет о пагубном влиянии страха на жизнь человека, а его преодоление связывается с постижением истины. Именно разум выступает в качестве решающего фактора на пути избавления человека от страха смерти. Эта рационалистическая тенденция противопоставления страху разума нашла продолжение и в этических теориях античных мыслителей.

В диалоге «Лахет» Платон рассуждал о возможности преодоления страха, опираясь на принципы этического рационализма. Страх – это страсть, альтернативой которой является добродетель мужества. А формирование мужества предполагает правильное размышление о вещах, внушающих страх и ужас. Разумность связана с мужеством, поскольку она является знанием добра. Ведь «никто не может увидеть, где добро, если смотрит, подчиняясь трусости и другим страстям, с нею связанным»2. Рационализм в трактовке страха у античных мыслителей проявляется не только в противопоставлении страху разума, но и в стремлении рассмотреть разные формы проявления страха. Причисляя к страху ужас, робость, стыд, потрясение, испуг, мучение, стоики предлагали следующую классификацию. Страх – это ожидание зла. Ужас – это страх, наводящий оцепенение. Стыд – страх бесчестия. Робость – страх совершить действие. Потрясение – страх от непривычного представления. Испуг – страх, от которого отнимается язык. Мучение – страх перед неясным3.

Таким образом, стоики продемонстрировали, что страх имеет не только разные формы, но и связан с другими эмоциями. Кроме того, в классификации стоиков отмечаются и социальные аспекты страха. Так, страх бесчестия (стыд) прямо соотносится с представлениями о социальном престиже и конформизме. Средневековая философская мысль, прежде всего, в лице представителей патристики, связывала проблему страха с душеполезностью, трактуемой сугубо теологически. Отсюда у средневековых мыслителей появляются две основные формы страха. Первая – это страх, возникающий вследствие греха. Неверие, падение духом, малодушие, тщеславие, гордость – все это, по учению отцов Церкви, источники страха, лишающего человека надежды. Наиболее же позитивной считалась вторая разновидность – душеспасительный «страх Божий», избавляющий человека от греховных помыслов и предвосхищающий встречу человека с Творцом4. На средневековое понимание роли страха в соотношении веры и знания оказал влияние и унаследованный от античной философии рационализм. По учению св. Климента Александрийского, страх предшествует не только встрече с потусторонней реальностью, но и знанию, выступающему составной частью спасения. «После веры возникают страх, надежда и раскаяние; они же, соединяясь с воздержанием и твердостью в избранном пути, приводят нас к любви и ведению»5.

Мировоззренческая трансформация эпохи Возрождения, сопровождавшаяся секуляризацией, сместила акценты исследования страха в сторону его утилитарного значения. В творчестве Н. Макиавелли мы встречаемся с анализом социально-политического значения страха как инструмента управления подданными государя. В рассуждениях о жестокости и милосердии, о том, что лучше – внушать любовь или страх, Н. Макиавелли отдавал предпочтение последнему. При этом итальянский мыслитель приводил следующие аргументы. Во-первых, любовь и страх с трудом уживаются друг с другом. Вовторых, люди по природе своей порочны, неблагодарны, лицемерны и лживы. В-третьих, фактором социального поведения и отношения к государю является страх наказания. И, наконец, управление подданными с помощью страха есть, по Макиавелли, признак способности к управлению и самостоятельности государя, умеющего рассчитывать только на свои силы. Ибо «любят государей по собственному усмотрению, а боятся по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого»6. В философии Нового времени и эпохи Просвещения сложилось несколько подходов к изучению страха, с одной стороны, продолжающих развивать проблематику, поставленную античными мыслителями, а с другой, отражающих специфику философского развития этого периода.

Прежде всего, философы этого времени исследовали проблему соотношения страха и знания. Согласно Т. Гоббсу, страх («беспокойство о будущем») играет двоякую роль. С одной стороны, он стимулирует познавательную деятельность человека, благодаря которой человек обретает практическое знание, помогающее ему устроить свою настоящую жизнь. С другой стороны, «страх невидимых вещей», соединенный с неведением, есть основной источник иллюзорных представлений и религии7. Аналогичного мнения придерживался и П.А. Гольбах, считавший, что религия лишь укрепляет уже существующий страх. Она не утешает человека, но, напротив, делает естественный конец человеческой жизни – смерть, еще более горькой и страшной, чем она есть на самом деле. Человек впадает в малодушие, трусость, лишается жизненной активности и стремления к обретению своего счастья. Развивая античную традицию, П.А. Гольбах подчеркивал, что размышления о смерти позволяют свыкнуться с мыслью неизбежном конце, обусловленном законами природы. Такое восприятие смерти позволяет научиться правильно и спокойно смотреть на предстоящую смерть, избавиться от ложных страхов и покорно следовать велениям судьбы.

Наряду с атеистической традицией, в философии Нового времени встречается попытка рассмотреть проблему соотношения страха и знания с позиций теологического подхода. Именно таковой является рационалистическая теодицея Г.В. Лейбница. Соглашаясь с тем, что страх, порожденный незнанием, являлся источником религии, мыслитель, тем не менее, выступал против абсолютизации данной функции страха.

По его мнению, только язычники не знают, что представляют собой их боги. Напротив, знание о Боге есть средство избавления от страха. В традициях патристики (в частности, учения св. Климента Александрийского) Г.В. Лейбниц обосновывал мысль о том, что знание о Творце является условием сопричастности человека абсолютному бытию, что и освобождает человека от ложного страха.

Г.В. Лейбниц стремился защитить «правильные воззрения на Бога и на душу» и, следуя христианской традиции, доказывал, что не только страх перед Богом, но и любовь к Богу, а вместе с ней и надежда, являются важной частью религии. Ибо благочестие праведника – это не только страх, но и любовь8. В философской мысли Нового времени и Просвещения немало внимания уделялось социальной роли страха. Согласно Т. Гоббсу, страх – это реакция человека в естественном состоянии, где присутствует «постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна»9. Этот страх толкает человека искать спасения в гражданском обществе, в установлении договорных отношений. Но в гражданском обществе появляется другая форма страха, необходимая для поддержания порядка. Это внушаемый властью страх наказания, без которого немыслима всеобщая власть в человеческом обществе. Все живые существа (пчелы, муравьи), за исключением человека, «дружно живут между собой», «без всякой принудительной власти». И только согласие между людьми является чем-то искусственным.

П.А. Гольбах в свою очередь подчеркивал, что страх является источником социальности человека, чувства общности. В силу этого человек обладает неоспоримыми преимуществами перед изолированным существованием, которое, по мысли П.А. Гольбаха, вовсе не свойственно человеку. Важная социальная функция страха, согласно теории П.А. Гольбаха, заключается в ограничении злоупотреблений. Это относится как к простым смертным, так и к власти предержащим. Без страха носитель власти развращается и поддается порокам. Поэтому страх, по П.А. Гольбаху, - это «единственное препятствие, которое общество может противопоставить страстям своих вождей»10.

Наконец, следует выделить еще одно направление исследования страха в философии Нового времени и эпохи Просвещения. В работах Б. Спинозы и Д. Дидро страх предстает как элемент философско-психологической концепции, раскрывающей его место и роль в структуре психической жизни в целом. Так, Б. Спиноза в «Этике» не только давал страху тесно связанное с познавательными процессами (например, сомнение или его отсутствие) определение, но и стремился показать место страха в ряду других эмоциональных явлений (надежда, уверенность, отчаяние, стыд, трусость),

а также их причинные и функциональные зависимости. Опираясь на принципы сенсуализма, в работе «Философские мысли» Д. Дидро защищал идею о сильных страстях как сущностной характеристике человека. «Умеренные страсти – удел заурядных людей…»11. Поэтому Д. Дидро выступал против христианской аскезы, делающей, по мнению философа, человека бесчувственным, «настоящим чудовищем». Сильные, бурные страсти – условие появления выдающихся людей, условие возникновение искусства и прочих великих свершений, на которые способен человек.

Д. Дидро при этом подчеркивал, что все человеческие страсти должны находиться в «гармонии между собой». Подобная гармония, психологический комфорт являются условием целостности личности, признаком здоровой натуры. «Если надежда будет уравновешиваться страхом, чувство чести – любовью к жизни, склонность к наслаждениям - заботой о здоровье, то не будет ни распутников, ни безрассудных смельчаков, ни трусов»12. В противном случае не остается места разуму и человек уподобляется животному.

Основываясь на идее гармонии чувств, Д. Дидро пришел к выводам, характерным для атеистических воззрений П.А. Гольбаха. Страх дезорганизует, делает человека беспомощным, растерянным, бессильным, лишает его рассудка и зачастую приводит вовсе не к тому результату, к которому человек стремился. Это чувство порождает иллюзии, усиливает представление об опасностях, разрушает наслаждение жизнью, делает человека малодушным и трусливым. Амбивалентность страха перед природными стихиями становится одной из основных проблем исследования этого эмоционального явления в «Критике эстетической способности суждения» И. Канта. Согласно немецкому мыслителю, страх перед силами природы позволяет человеку эстетически наслаждаться природой и обнаружить способность противостоять ей. Грозные стихии, внушающие страх и ужас, человек именует возвышенными, поскольку их могущество пробуждает в человеке внутренние силы, толкающие к соперничеству с природой13. Имманентное природе человека ощущение возвышенности не исчезает и в обыденной жизни. В пользу этого, по мысли И. Канта, свидетельствует распространенное в обществе «уважение к воину». Ведь и война может восприниматься эстетически, тем более что лишенное опасностей мирное время порождает не добродетели, а пороки.

Таким образом, возвышенность свойственна природе человека, она находится не вещах, а человеческой душе, способной осознать свое превосходство над природой. В философии И. Канта страх является неотъемлемым компонентом бытия человека, а преодоление страха оказывается возможным благодаря чувству эстетического, благодаря способности человека возвышаться над предметом страха и чувствовать себя независимым от могущественных сил природы.

Сходную трактовку сущности страха, но с позиций диалектики абсолютного и относительного, мы находим в философии Г.Ф.В. Гегеля., Взятое вне Абсолютного самосознание лишено определенности, а потому означает несвободу. Такое самосознание Г.Ф.В. Гегель характеризовал как самосознание раба по отношению к господину. На этой почве, согласно Г.Ф.В. Гегелю, и возникает страх: «Страх перед господином есть основное определение этого отношения»14. Это – страх перед Абсолютным. Перед этой силой всякая относительная, конечная сила исчезает. Однако Г.Ф.В. Гегель не видел в таком страхе ничего негативного. Напротив, в христианских традициях философ подчеркивал, что «страх перед Единым есть начало мудрости». Этот «мудрый страх» позволяет человеку освободиться от своей конечности, а затем и от самого страха, который «превращается в абсолютную уверенность, бесконечную веру». Г.Ф.В. Гегель рассматривал страх как позитивное чувство, помогающее человеку обрести подлинную самость через сопричастность Единому, Абсолютному. В иррационализме, пришедшем на смену классической философии, дается новая трактовка страха смерти. С позиций волюнтаризма А. Шопенгауэр доказывал, что страх смерти есть не что иное, как обратная сторона воли к жизни. Биологически универсальный и свойственный всякому живому страх смерти заставляет организм избегать опасностей. Поэтому философ называет страх смерти величайшей эмоцией – ведь стремление избежать опасности как раз и доказывает наличие воли к жизни. Волюнтаризм шопенгауэровской интерпретации страха сочетается с элементами эпикуреизма и индуистскими представлениями о перерождении. Следуя эпикурейской традиции, А. Шопенгауэр стремился доказать, что смерть не есть зло, ибо она «нисколько нас не касается». Если бы человека в смерти пугала мысль о небытии, то он должен был бы испытывать то же при мысли о том времени, когда его еще не было, ведь небытие смерти ничем не отличается от небытия до рождения. Такой довод против страха смерти служил А. Шопенгауэру рациональным аргументом и против иррациональной воли, аргументами разума, «не подкупленного волей». Как это ни парадоксально, но знание, рациональность необходимы, чтобы, освободившись от страха, постичь иррациональную сущность жизни.

Доказательством бессмертия для просвещенного разума становится идея круговорота жизни. Опираясь на традиции индуистской философии, А. Шопенгауэр полагал, что подлинный источник жизни не исчезает вместе с уничтожением различных форм живого, «сокровеннейшее начало… жизни этому уничтожению не подлежит»15. Жалкая и ничтожная индивидуальность как явление преходяща, а воля как сущность есть «вечное в человеке». Поэтому обретение бессмертия возможно лишь при условии растворения индивидуальности в роде. Таким образом, А. Шопенгауэр в известном смысле повторял мысль Г.Ф.В. Гегеля о сопричастности индивидуального бытия общему как условии преодоления страха с той разницей, что на место абсолютного духа ставится иррациональная воля к жизни.

Волюнтаристические тенденции философского иррационализма получили развитие в «философии жизни» Ф. Ницше, для которого неприемлем догматизм, порождающий страх и парализующий волю к истине («заболевание воли»). Своими произведениями, называемыми современниками «школой мужества и дерзости», философ бросал вызов не только традиционной морали и классическому рационализму, но и страху подвергнуть сомнению устоявшиеся догмы. Свободный разум, отказавшийся от веры, хотя и получает «опасную привилегию жить риском», все же свободен от страха перед всяким таинством (потустороннего, половых отношений, власти), на деле являющимся не более чем непознанной истиной. Мужество в отказе от слепого повиновения долженствованию позволяет человеку освободить волю к истине и волю к жизни. Поэтому символ свободы для Ф. Ницше – отсутствие страха перед самим собой. И поэтому он заявлял: «Ты должен стать тем, кто ты есть»16.

Иррационалистическая трактовка страха в работах А. Шопенгауэра и Ф. Ницше нашла свое продолжение в психоаналитической концепции, биологизирующей феномена страха. В теории З. Фрейда страх и тревога генетически восходят к травме рождения, становящейся прообразом ситуации разлуки с объектом любви, а потому присутствующей во всех последующих переживаниях угрозы. Доказательством этого являются детские страхи перед темнотой или одиночеством в ситуации отсутствия матери, воспроизводящие первоначальное «впечатление от акта рождения»17.

Идея о разлуке с объектом любви соединяется у З. Фрейда с его учением о бессознательном, что придает переживаниям страха и тревоги либидозный характер. Согласно З. Фрейду, основное предназначение страха – вытеснение не нашедшего удовлетворения либидо. А реальной опасностью является страх кастрации, сходный с первоначальным страхом, возникающим при отделении ребенка от матери. Ведь страх кастрации имеет «своим содержанием также разлуку с чрезвычайно ценным объектом»18. Эту биологизацию фрейдистского подхода попытались преодолеть его последователи, в большей степени обращавшие внимание на социальные аспекты страха. Так, А. Адлер объяснял возникновение страха из чувства неполноценности, формирующегося под влиянием биологических и социально-психологических факторов – физической слабости ребенка, его несамостоятельности и подчинения старшим, неуверенности в себе, нереализованной потребности в поддержке.

Роль социально-психологических факторов в возникновении тревоги и страха подчеркивается и у К. Хорни, стремившейся дистанцироваться от концепции З. Фрейда и, прежде всего, от признания сексуальных влечений в качестве основного источника тревожности. К. Хорни не отвергала, что эти влечения способны породить тревогу и страх, но, с ее точки зрения, «в неврозах нашего времени враждебные импульсы являются главной психологической силой, порождающей тревожность»19. Если

потребности и интересы личности не находят удовлетворения, если целям и намерениям угрожает опасность, формируется враждебность, вытесняемая и проецируемая на иной объект. В результате этот объект наделяется всеми признаками угрожающей силы, порождающей беззащитность, беспомощность и тревогу.

Полемизируя с З. Фрейдом, К. Хорни подошла к проблеме социальной детерминации эмоциональных явлений и подчеркивала, что отношения между родителями и детьми, социально-психологическая атмосфера в семье являются ключевыми факторами формирования «базальной тревожности». У последователей фрейдистского учения речь идет не столько о конфликте между элементами психической структуры личности, сколько о взаимодействии психики и социальных условий. Наконец, в XX веке философия экзистенциализма окончательно придала страху онтологический статус. Осознание человеком своей конечности чревато страхом, или боязнью, характерной для здешнего, посюстороннего бытия (М. Хайдеггер), «страхом перед жизнью» (К. Ясперс), присущим неподлинному бытию. «Существование как таковое вообще превращается в постоянное ощущение страха»20. Этот человеческий страх может быть преодолен лишь «страхом экзистенции за свое бытие» (К. Ясперс), ужасом перед Ничто (М. Хайдеггер). Так, М. Хайдеггер именно ужасу отводил роль средства преодоления ограниченности человеческого существования, возможного в ходе трансценденции. «Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция»21. Онтологизация страха в философии экзистенциализма проистекает из обоснования необходимости свободы человека. К. Ясперс считал страх необходимым элементом рефлексии, лишающей человека «ложного покоя» и помогающей реализации историчности бытия. Поэтому страх, с точки зрения К. Ясперса, стимулирует человека к размышлению о собственной судьбе и, преодолевая фатализм, дает ему возможность остаться самим собой, сохранить свою идентичность»22.

В свою очередь Ж.-П. Сартр полагал, что подобно свободе выбора, тревога и страх являются постоянными и неизменными спутниками человеческого существования. «Покинутость» человека, а значит, и неопределенность будущего, предполагает, что человек вынужден самостоятельно выбирать свое бытие. А потому покинутость связана с ответственностью и тревогой. «Тревога постоянна в том смысле, что мой первородный выбор есть нечто постоянное»23. Именно поэтому Ж.-П. Сартр сделал вывод: человек – это тревога.

Таким образом, на основе историко-философского анализа страха и тревоги можно выделить ряд аспектов, характеризующих философское понимание этих феноменов, выступающее теоретико-методологической основой их исследования. Онтологический аспект заключается в раскрытии духовной природы феноменов страха и тревоги, выступающих неотъемлемой частью бытия человека. Гносеологический аспект состоит в

сложности природной и социальной реальности как объекта познания, в специфике самой познавательной деятельности и ее конкретных форм и методов (абстрагирование, фантазия и т.д.), что порождает страх и тревогу. Антропологический аспект заключается в том, что страх и тревога являются показателем процесса развития человека от биологических начал его бытия к началам социальным, связанным с реализацией его жизненных потенций. Аксиологический аспект страха и тревоги выражает отношение человека к природе, обществу, другим людям и самому себе, обусловленное необходимостью удовлетворения его потребностью. Праксеологический аспект раскрывает роль страха и тревоги в регулировании практической деятельности.

Литература

1 Эпикур. Из письма к Менекею // Антология мировой философии. В 4 тт. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. – С. 354-355.

2 Платон. Диалоги. М., 1986. – С. 467.

3 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. – С. 303.

4 Августин Аврелий. Исповедь. М., 1999. – С. 279; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 2000. – С. 261-262; Иоанн преп. Лествичник. Лествица. СПб, 1998. – С. 148-149.

5 Цит. по: Карсавин Л. Святые отцы и учители Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994. – С. 56.

6 Макиавелли Н. Сочинения. СПб, 1998. – С. 93.

7 Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 тт. Т. 2. М., 1964. – С. 135.

8 Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4 тт. Т. 4. М., 1989. – С. 134.

9 Гоббс Т. Указ. соч. – С. 153.

10 Гольбах П.А. Избранные произведения. В 2 тт. Т. 1. М., 1963. – С. 175.

11 Дидро Д. Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1986. – С. 164.

12 Там же. – С. 165.

13 Кант И. Сочинения. В 6 тт. Т. 5. М., 1966. – С. 270.

14 Гегель Г.Ф.В. Философия религии. В 2 тт. Т. 2. М., 1977. – С. 111.

15 Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992. – С. 91.

16 Ницше Ф. Сочинения. В 2 тт. Т. 1. М., 1990. – С. 623.

17 Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991. – С. 260.

18 Фрейд З. Тревога // Психология эмоций. СПб, 2004. – С. 379.

19 Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 2004. – С. 69.

20 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1995. – С. 328.

21 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1992. – С. 24.

22 Ясперс К. Указ. соч. – С. 164.

23 Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избранные произведения. М., 1994. – С. 458.