

**НЯКОИ ПРЕДВАРИТЕЛНИ БЕЛЕЖКИ КЪМ ПРОБЛЕМИТЕ НА СОЦИО-
КУЛТУРНАТА ДИНАМИКА И УСТОЙЧИВОТО РАЗВИТИЕ**

**/Възможно ли е изграждането на адаптивна стратегия, базирана върху традиционни
подходи в животновъдството: ситуациите на шап и чума по животните в Странджа
през 2011 и 2018 г./**

доц. д-р Еля Цанева, Институт по етнология и фолклористика с Етнографски музей при
Българска академия на науките

**Elya Tzaneva, Assoc.Prof., PhD, Institute for Ethnology and Folklore studies with
Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences**

**SOME ANTHROPOLOGICAL INSIGHTS IN SOCIO-CULTURAL DYNAMICS AND
SUSTAINABILITY (Is it possible to build an adaptive strategy based on traditional
approaches in animal husbandry - Case study of Strandja's plague in 2018)**

Abstract: *The presentation investigates comparatively three critical events in South-East Bulgaria (area of Strandja mountain) in the second decade of the millennium, when the region was struck by particularly critical outbreaks of contagious livestock diseases: foot-and-mouth disease (FMD in 2011), “blue tongue” disease (in 2013), and highly contagious sheep and goat plague (PPR - Peste des Petits Ruminants, in 2018). As well known, in the past local traditional culture responded to the challenges of biological and other hazards through building an adaptive strategy at the edge of rational and spiritual concepts, interpretations and practices. This article tries to answer the question, whether in similar situations today the local people continue to rely on the past cultural knowledge for coping and adapting, even when such behavior contradicts the EU legislation. In such cases, anthropological investigation is much needed (although never sought) because it may offer a real-life tool for a more adequate exploration of mandatory reaction which should be equally suitable for the local farmers, politicians and those who had to carry out the consequences of the prescribed policy.*

Key Words: traditional ecological knowledge, EU regulations, cultural traditions, sustainability

Подобно на своите близки и по-далечни съседи, България все по-често става обект на бедствия и катастрофи от различен произход, мащаб и последствия. Те отклоняват живота на хората по места от обичайния му ритъм, променят неговото качество и

създават ситуации, в които подготвеността, превенцията и адекватната реакция се оказват фактори на човешкото оцеляване. Поради значимостта си, дебатът върху бедствията все повече навлиза в злободневната тематика и във всекидневния език, заявява своя територия в общите и специализирани изследвания, трайно се намества в политическите разговори и в дневния ред на национални, регионални и световни форуми. Мисленето върху отношението между цивилизацията и околната среда, съответно между общностите и бедствията е мотивирано от настоящето и обърнато с тревога към бъдещето, но то неотменно тръгва от причинно-следствените връзки, които минали познавателни и културни стандарти са прокарвали между разнородни катастрофични събития и действията на хората.

И в българските земи повечето типове бедствия са се появявали нерядко в историческото време, и за тях културната памет и локалните традиции дълго си спомнят. По тази причина, реагирането на бедствия и катастрофи от разнообразен характер е дълбоко вкоренено в културата на населението. На основата на този спомен засегнатото население създава мислене, изработва модели и стратегии за отношение и реакция, които – ако са адекватно изучени и анализирани, и днес биха могли да се приложат в едно рационално поведение за превенция и преодоляване на ефектите от бедствията. Успешните стандарти, установени при подобен анализ, биха намерили място в насоки и указания от официален характер, съвместно с мерките на местните и централни органи, за да повишат тяхната ефективност.

Етнологията/антропологията бавно започва да доказва своето място и право на научно присъствие в тези изследвания, основано върху нейните методически предимства: На първо място, те се мотивират от изследователския маниер на тези дисциплини да разглеждат своите предмети и обекти цялостно (холистично) и сравнително (компаративно), като ударението се поставя върху широкия контекст на човешките взаимоотношения в съвременното и в историческото време, както и в изследване взаимовръзките между културните, социални, политически и икономически сфери и околната среда. По отношение на бедствията и катастрофите това означава: изучаване на пътищата, по които културните системи от вярвания, поведения, институции и стереотипи, характерни за дадена група или общество, поставят в центъра на сполетялата това общество катастрофа податливостта/уязвимостта, подготовката, мобилизацията,

предотвратяването и преодоляването им. Всекидневната култура по места и в цялост съдържа, а ученият открива, културни механизми (своеобразни програми или стратегии), с които бедствието е предизвикано или подпомогнато, както то е и посрещнато, за да бъде отреагирано. За българската етнологична колегия "Антропология на бедствията и катастрофите" е напълно нова тематична бразда. Тези сюжети са сравнително нова сфера и за европейската и световна етнология, независимо от наличието на няколко сериозни, макар и откъслечни публикации още през XIX в.

Учените са единодушни, че справянето с последствията от подобни бедствия е толкова по-успешно, колкото по-задълбочено са взети под внимание спецификите на етничните и национални характеристики на засегнатото население – това именно е сферата на етнологите. Разработват се етнологичните теории върху катастрофите, изграждат се хипотетични модели за техния генезис, развитие, начини за превенция, реагиране и справяне с последствията, както и особено внимателно и с адрес към настоящето и бъдещето се анализират ефективните механизми, разработени и доказали се в културата на общностите за справяне и адаптиране към кризисните условия.

Настоящият текст проследява в сравнителен план, макар и достатъчно непълно, за да не е дълбоко претенциозен, биологични критични събития в югоизточната част на България – района на Странджа, през второто десетилетие от новото хилядолетие, когато той бе средоточие на твърде драматично избухване на заразни болести по домашните животни: шапът през 2011 г. и чумата по животните през 2018 г., между тях – макар и с по-малки мащаби бе „синият език” през 2013 г. Както е добре известно и аргументирано, в миналото локалната традиционна култура е отговаряла сама на предизвикателства от биологичен и друг корен чрез изграждането на адаптивни стратегии на границата на рационалните и ирационални концепции, интерпретации и практики (Boneva 2012; Tzaneva 2012; Kolev 2012). В подобни случаи антропологичният поглед е твърде нужен (макар никога досега да не е търсен), защото той предлага един реалистичен, идващ от конкретния житейски опит инструментариум, който е в състояние да проведе адекватно изследване на реакцията към бедствието, еднакво приложима към местните фермери, към политиците и към тези, които трябва да понесат последствията на политиките за преодоляването му. В усилията си да се пребори с епидемията, общността на местните животновъди развива и прилага в миналото различни практики – рационални и духовни,

базирани върху техните наблюдения и опит. Теренните материали, чието събиране започна съвсем скоро след избухване на заразата в няколко селища от Странджанския регион, показва, че локалната традиционна култура (поне както е запомнена в последния период на съществуването ѝ от началото на 20 в.), отговаря на предизвикателства от подобно естество. И днес, когато се почувства заплашено от подобни неочаквани кризи, ангажираното население продължава да разчита на тази култура за реакция и адаптация.

Но!: традиционните подходи за справяне с болестите по животните противоречат на Европейското законодателство и норми, които постановяват, че всички засегнати от заразата животни и тези, които са били в контакт с тях, трябва да бъдат унищожени и заровени скоропостижно, дори ако някои или повечето от тях са напълно здрави, според тълкуването на животновъдите. Съответно, процесът на унищожаване на домашните животни е задвижен според регулациите, но той си остава емоционално твърде болезнен и не се приема от фермерите. Характерът на българската традиционна култура – комплексен, предимно аграрен и самозадоволяващ се, помага индиректно да се развие една добре съхранена система за поддържане на баланса и устойчивостта по време на продължителни бедствени ситуации. Днешната поява на подобни болести сред животните, както и несигурната способност да им се реагира успешно, е също мотив за обръщане на българските етнологични към съответната тема.

Теренно-събирателската работа по нея е свързана със случаите на епидемии по животните в Странджа през 2011 г. (шап по крави, овце и кози), 2013 г. (син език) и 2018 г. (чума по дребните чифтокопитни животни – овце и кози). Етнологичното проучване бе проведено около шест месеца след избухване на епидемията през 2011 г., както и почти паралелно с протичането ѝ по време на чумата през 2018 г.¹ Проучванията са все още в ход, поради което споделените по-долу впечатления имат характер на работни хипотези и представят едно предварително обобщение на теренните впечатления, фокусирани върху въпроса какво помнят и знаят животновъдите от района за традиционния опит и как балансират своите традиционни опити със съвременните регулации.

През януари на 2011 г. в Странджа беше обявена епидемия от шап – пренесена от Турция, болестта се появи в България за пръв път от 1996 г. насам. Първичното огнище

¹ Всички посочени в текста позовавания на теренен материал, са от лично събрания от авторката и регистриран в Народописния Архив на ИЕФЕМ: АИЕФЕМ, 931–III; АИЕФЕМ, 931a–III.

беше установено в с. Кости, община Царево, което естествено се превърна в първи и основен теренен локус на изследователския екип. Болестта много бързо се прехвърли в общини Средец и Малко Търново. Борбата с шапа нанесе сериозен удар върху животновъдството на Странджа, което тъкмо беше започнало „да вдига глава” и дори беше отбелязало първата си от много време насам позитивна година. Чак в края на юни 2012 г. ветеринарната карантина беше снета в региона като цяло. Стопаните действително бяха бързо и добре компенсирани за унищожените животни, но комплексният ефект на мерките върху региона бе негативен, както наблюденията показват.

Бедствената ситуация веднага се отвори като особено предизвикателна към идеята и усилията за постигане на локалната икономическа устойчивост. Веднага след избухване на заразата бе широко обявено за потребността от спазване на Директива 2003/85 на ЕС от 29 септември 2003 г., според която животните трябва да бъдат „*хуманно евтаназирани*”². В хода на процеса бяха регистрирани много случаи, в които фермерите се събират и отправят молба за ваксина или изолация, но тези искания са възпрени с мотива, че ЕС забранява експорта на месо от ваксинирани животни. При първото и последвалите масови унищожения на няколко места в региона са унищожени по повече от 100 крави и бикове, овце и кози, отделно е голямата цифра на убитите единични животни в частните домакинства. Алтернативни политики на изолация и ваксинация не са обсъждани на нито един етап от кризата. Няма дискусии дали убиването, изолацията на инфектирани животни или ваксинирането им са най-ефективната реакция и животните са избити в някои от селищата на един от най-светлите зимни празници – Ивановден (7 януари). Животновъдите и дребните собственици преживяват трагично загубата, защото са убедени, че животните им са здрави: „*Не бяхме сигурни, че всички животни са болни*”; „*Само краката им бяха поразени; това ни се беше случвало и преди и ние знаем, че е лечимо, знаем как да се справим с него...*”.

² За всички страни-членки мерките, задължителни за подобни случаи, са точно, недвусмислено и непроменимо ясни: умъртвяване и унищожаване на всички засегнати животни в инфектираната точка; проследяване и унищожаване на месото и другите продукти от инфектираната точка; постановяване на строги рестрикции върху движението на хора, превозни средства или други животни в района около инфектирания; почистване и дезинфекция на засегнатия район, както и на всички превозни средства или техника, която влиза в него (eu.vlex.com 2003).

Ударът върху странджанското животновъдство след 2011 г. е многопосочен: На първо място се намалява силно броят на животните; На второ – главният техен контингент е заменен – едрият рогат добитък отстъпва място на стада от овце и кози; На трето – настъпва рязък спад в мотивацията на местните животновъди да отглеждат добитък, а десетки малки стопанства се лишават от единичните си животни, които отглеждат за лични нужди.

Две години по-късно, през есента на 2013 г., селата Стоилово и Кочан в Странджа също преживяват своята „Черна Събота” – тя се пада в случая на 21 септември и отново фермерите и селяните са убедени, че животните им са здрави и даже дават гаранция, че за няколко дни могат да третират успешно животните с изпитани традиционни практики. Реакцията им е аналогична на предходната: *„Какво можеш да направя?”,* пита възрастен животновъд. *„Аз продавах мляко, до вчера се грижех за 40 животни; днес съм с празни ръце и нямам нищо. Как да преживея?”*. И през 2018 г.: *„Все още не мога да повярвам, че това ми се случва за трети път... Първо шапът, после синият език, сега чумата. Вече не знам на кого да вярвам, не знам и какво да правя утре. Имах 236 животни, и сред тях нито едно болно. Но откриха едно болно животно в стадото на моя колега, и убиха всички негови, а и всички мои. Не знам какво вече да кажа...”* Около 14000 животни в областта са евтаназирани, оставяйки животновъдите гневни и отчаяни. Нов момент през 2018 г. е мобилизацията срещу убиването на животните от страна на екологични и протектиращи животните групи, но по-важно – от страна на самите животновъди и дребни собственици и това е една тема, която иска отделно проучване³.

В целия район на Странджа се игнорират молбите на населението за ваксина и за време да се приложат традиционните практики по превенция и лечение. Това поражда драматични моменти и ситуации, широко описани и дискутирани в медиите. И при двете тежки епидемии уроците и опитът от миналото и предложенията, идващи от традицията –

³ В сравнение с избитите животни в резултат на прилагане на задължителните европейски мерки в други страни (напр. в Обединеното Кралство през 2001 г. и нататък – вж Woods 2004), тези цифри може би изглеждат малки. Практически обаче, това са целите стада и всички до едно налични животни в стопанствата, защото макар в миналото в Странджа да е имало стада от над 1000 овце, а социалистическите АПК да са търсели още по-голям мащаб, специалистите приемат, че оптималният/устойчивият размер на стадото е до 200 глави овце и днешните животновъди се придържат с убеждение и от личен опит към това ограничение (Събев 2012).

както от сферата на традиционното екологично знание, така и от традиционните вярвания – рационални или не, са категорично отклонени и игнорирани.

За каква точно традиция става дума и защо тя заслужава отношение на респект в посочената тематична линия? Животновъдството е било винаги основната икономическа активност в Странджа. Домакинствата са били организирани като номадски и уседнали ферми, като животните са били използвани и за работа на полетата. Според детайлните описания в литературата, една значителна част от мъжкото население в областта изгражда устойчивата общност на квази-номадските говедовъдни фермери (Boneva 2009; Boneva 2012). Техният живот следва сезонния цикъл с отглеждането на стадата във високите планински пасища през зимата и в ниските равнинни такива през лятото, съобразявайки се с жизнения цикъл на самите животни. „Зимата” и за номадите, и за квази-номадите, обхваща времето между Димитровден (26 октомври) и Гергьовден (6 май), когато овцете се заплождат, агънцата се раждат и растат, докато „лято” е между Гергьовден, през Деня на Св. Богородица (15 август) и до Св. Димитър и това е времето за развъждането и отглеждането на животните и за производството на млечни продукти във високопланинските мандри. Прекарвайки почти цялгодишно със стадата, в условията на тясна връзка между фермерите и животните и развивайки взаимна зависимост, животновъдите получават възможността *„да наблюдават и преживяват всички възможни проблеми и беди, отнасящи се до животните”* (Шишков 1909-10; Шишков 1912). От тази близост и ангажирана непрекъсната грижа се натрупват и отлагат в културната памет практики, които убедително се установяват в традиционното знание, добиват по правилата на културния процес ритуален образ и се превръщат във вярвания и мирогледни възрения. Процесът е живото-спасяващ, съответно – живото-застрашаващ за хора, животни и стопански структури, поради ролята на животновъдството като главна икономическа активност в региона.

Методологично и структурно ролята на традиционната култура в определяне на съвременното поведение и отговор на фермерите на бедствените събития следва т.нар. „тристепенен процес”, който води до изграждането на традиционното екологично знание и който е регистриран още от Стою Шишков – наблюдения-практики-вярвания/ритуали. Множество т.нар. *„овчарски истории”*, документирани през 19 и ранния 20 в., съдържат регистрация на подобно знание (Шишков 1912). По-надолу представям накратко тези

степени във вида, в който ги записахме в Странджа по време на теренното обследване 2011/2018 г.:

Наблюдения: „*Шапът*“ е разпознаваем от населението – както от професионалните фермери, така и от средните и дребни собственици на домашни животни, по симптоми като: наранена уста, лиги, невъзможност на животните да се хранят и бързо отслабване в рамките на няколко дни. Рани се появяват върху глезените им, лесно и бързо се инфектират, често водещи до невъзможност за каквото и да е движение. Животното не може да движи крайниците си и често дори след излекуване, окуцява.

Местните животновъди и стопани са напълно наясно, че болестта в екстремния ѝ вид е водела до масово измиране на животните в миналото и причината е остро заразният ѝ епидемичен характер, който я утвърждава в традиционната култура на българите с названието „мор“ (Българска народна медицина 2013). Спомената е в множество антични книги с предсказания от този регион за периода от 9 в. нататък, и съответните ритуални практики са представени в традиционните обичаи. А „шапът“ е познат в културата на населението в Странджа като инфекциозна болест, която се разпространява много бързо особено във влажно време, и лесно може да се превърне в „мор“, която вече е считана за смъртоносна епидемия. Според събраните теренни материали, днес животновъдите са напълно наясно, че при шапа става дума за високо заразна болест, която обаче не може да навреди на хората. Убедени са, че тя има основно икономически последици: *„Засегнати са предимно говедата: свинете се освобождават от този вирус на 21-вия ден от инфекцията, но кравите, козите и овцете са слаби и често умират от това; въпреки че някои оживяват и носят вируса, като за дълго време показват възпаления, лигавене, блистери и рани по устата, ноктите им падат. Това силно пречи на животновъдството и икономиката страда“*.

Собствениците на големи стада в с. Кости, например, където всички животни биват унищожени не веднъж, не два, а цели три пъти (при трите споменати бедствени епидемиологични ситуации), не са пропуснали да забележат достатъчно рано първоначалните признаци на съответната болест. Те внимателно наблюдават животните и веднага забелязват първите симптоми, както се разбира от следното изказване на един от тях: *„Ние добре знаем от опит, че лигавенето може да е причинено от една или друга сериозна болест, те са около животните през цялото време и ние знаем за техните*

прояви в миналото. Шапът бе причинен от концесионери – българи от турски произход, които идват в тези места по време на уикендите, за да ловуват...” В с. Бродилово споменаването на шапа извиква други спомени: „Шапът дойде през 1939 г.”, припомня си възрастен животновъд. „Тогавя имахме около 200 чифта волове за полска работа. Когато се появи болестта, веднага дойдоха ветеринарите и наредиха пълна ваксинация на животните. Никой изобщо не спомена унищожаването им, а селяните във всяко стопанство си запазиха животните и ги излекуваха, защото с тях хранеха децата си”.

Впечатлението ми от терена е, че тези спомени – макар и за отдалечени във времето случвания, са толкова точни, защото са дълбоко лични, като например: „Спомням си моя дядо Асен, който имаше два вола и те се разболяха – сполетя ги шапът, болест по краката, при която копитата им падат; единственото нещо, което му беше познато, бе названието [на лечението – Е.Ц.] – „син камък”. Той използва „син камък” и единият вол оздравя, другият умря, после купихме още един, за да направим чифта. След това моят дядо винаги отделяше настрана пари за ваксина и нямаше проблеми. Също така, преди около 15 г., по време на демокрацията, отново откъм Турция се пренесе друга болест – ние я наричаме „син език” и тя е специално по овцете. Тогавя ветеринарите унищожиха заразените овце, но всички останали животни бяха ваксинирани и проблемите се избегнаха”. Жена на средна възраст от с. Кости, дъщеря на животновъд и майка на млад мъж, който преди епидемията от шап отглежда едно от най-големите стада с крави в региона, купени с пари от спечелен европейски проект и изцяло отглеждани в унисон с европейските регулации, сподели, че винаги първото лечение за окуцяло животно е поставянето на крака му в съд със „син камък” и увиването му, дори без да се използва ваксина. Тя признава смисъла на новите правила, но все пак настоява: „Моят баща беше животновъд. От него знам, че като дойде шапът, болното животно веднага трябва да се изолира и да се наблюдава непрекъснато. В повечето случаи то оздравява само, ако не – убива се само то, болното, никога здравите животни. Ако дойде чумата..., първо трябва да се убедиш, че наистина е тя...”

Историята са едни и същи, техните изводи – идентични: „Нашият регион ще загине без животновъдството. И ако не ни се позволи да използваме ваксина, то е загубено...”; „През 1955 г. дядо ми също е имал две малки крави. Един ден баща ми отишъл при него и му рекъл: ‘Тате, нокътът на кравата е паднал’. Не направихме нищо, но знаехме, че

може да е тази болест... Тогава взехме ваксина и я използвахме. След кратко време кравата оздравя. Това е сега проблемът: не всички животни бяха болни. Трябваше да ни разрешат да използваме ваксина, преди да ги убием всичките”.

Същото знание регистрираме и в селата с разпространение на „синия език” (известна локално като: “сипаница” или “цветето”) през 2013 г. Спомени за болестта и начините на излекуване на животните се регистрират и днес на терен. Животновъдите я разпознават като силно инфекциозна и осъзнават ясно, че тя може да заличи цялото стадо. Стреснати от официалната реакция, хората от засегнатите села Стоилово и Кочан се опасяват, че през пролетта болестта може да се върне, и тогава очакват крайните мерки да бъдат същите: *„Ние не искаме компенсации, искаме животните си и разрешение да ги ваксинираме като в миналото... Беше ни казано, че животните няма да се убиват, а ще се умъртвяват [тук явно се има предвид т.нар. „хуманна евтаназия” – Е.Ц.]. Не искам да споря с тези, които не разбират проблема и се придържат само към документите и се крият зад бюрократични параграфи, които обаче са пропуснали при подписването на правилата с ЕС и сега не знаят как да се измъкнат от ситуацията...”,* е мнението на един от местните кметове (news.burgas24.bg).

Същият споменат по-горе млад животновъд от с. Кости, който при срещата ни през 2018 г. бе на 29 г., ни разказа през м. октомври за унищожаването на неговите 240 животни (всъщност, той представи няколко трогателни истории заедно със своите „колеги” – млади животновъди от райони, които на практика държат в ръцете си странджанското животновъдство и които бяха дълбоко покрусени от ситуацията), като отново подчерта вече споменатото: *„... Имах 236 животни и никое от тях не беше болно....”* (<http://strandjanews.com>).

В културната памет и на трите епидемични ситуации в миналото е било реагирано успешно с рационални и митологични средства, затова – отново според главните „актьори” на сцената на странджанското животновъдство, днешният „модерен” отговор също би трябвало да включва регулярни ваксинации, отделяне на заразените животни и много внимателното им наблюдаване и обследване. Отново трябва ясно да се подчертае, че занимаващото се с животновъдство население на Странджа всъщност разпознава шапа, синия език и особено чумата по животните като опасни болести. Причината, поради която

те отказват да приемат необходимостта на всяка цена да се унищожат животните е тяхната убеденост, че повечето от тях са били напълно здрави.

Един кратък разказ върху традиционните лечителни практики в общоетничен и регионален мащаб би звучал така (според данните в: Българска народна медицина 2013): специални билки, съхранявани в специални условия и ползвани, когато опитът на животновъдите каже, че е необходимо. Някои от тези билки, известни в цялата територия на България, са: „*шапиче*” (назовано по името на болестта, която цери), популярната гъба „*Пачи крак*” – и двете се слагат в храната на заразено животно или с отвара от тях се измиват краката му. Постоянно лечебно средство е огънят. Друга практика е измиването на краката на животното със студена вода и след това намазването им със „*син камък*” или със смес от катран, смола и свинска мас, както и поръсването на глезените и краката с малко количество горящи въглени и гореща пепел, за да „*се отърли*” болестта. Обяснението е, че заразено животно „*се стряска*” от огъня и болестта „*утихва*”. Отново: Животновъдите, както и средните и дребни стопани, знаят, че чумата е нелечима. Това, което искат обаче да знаят със сигурност е, че става дума именно за чума...

Традиционният животновъден опит и знание на странджанските фермери съдържа алтернативни начини за третиране на заболелите животни на основата на локално разгърнати практики в употребата на местни ресурси. Това знание включва малък сегмент от практически съображения, но той е изграден в продължение на разтеглен процес на наблюдение, реагиране и управление на екосистемните процеси и функции, със специално внимание към екологичната устойчивост. Предварителното изследване показва съществуването на многообразие от локални традиционни практики за управление на екосистемата. Те всъщност включват наблюдения и опит, който с времето се трансформира в адаптационни практики за поколенията, натрупване и предаване на екологично знание. Още повече, социалните механизми зад тези практики при всяка една отделна група и общност, включително тази на странджанските животновъди, са една специфична комбинация от знания, вярвания, културни ценности и действия. Така че те съдържат съответно: компонент на локалното знание чрез наблюдение; компонент на практическото осъществяване от членовете на общността на активности, насочени към ресурсната употреба; и накрая – компонент на миросгледните структури (вярванията) за това, как хората се вписват

или как се отнасят към преобладаващата екосистема – с други думи, в този случай традиционното знание е комплекс с елементи знание-практика-мироглед (Berkes et.al. 2000). И трите елемента са кодирани и реализирани в ритуала, съответно могат да бъдат разчетени по следния начин:

Ритуалът: Както е широко представено в литературата, болните животни са третирани в миналото често с магьоснически средства, някои от които са в употреба до късно, както сочат някои от описанията в литературата.⁴ От Ст. Шишков са описани също така ритуалите на „*Новия огън*“; почти аналогични на неговите текстове са и съвременните описания на странджанските животновъди⁵. В Странджанския район плодовитостта и доброто здраве на животните се е постигало чрез култовете към определени светци: Св. Влас, Св. Георги, Св. Харалампи, Св. Модест, Св. Петка, Св. Тодор. Наред с техните празнични дни в календара, отбелязвани специално за здравето на „*стоката*“, редица други празници са се чествали, макар и не директно, и за животните: Игнажден, Марта. В селата, засегнати от последните епидемии по животните, някои специални техни патрони са се отбелязвали с нарочна празничност: Св. Модест или Модести, е считан за патрон и

⁴ Преди изгрев стопанинът отвежда болното животно до реката или до воден източник в съседно село. Извършващият магическата практика взема три листа, три върбови пръчки и три стръка трева, потапя ги във водата и докосва с тях устата на животното, изричайки заклинание. Има спомени и за много различни ритуали със специални изисквания към присъстващите в церемонията и със същата цел. В някои случаи изискването е за участие на цигани, които провеждат ритуала голи: те трябва да получат огън от търкане на два пръта и изковават метална пръчка, с която възрастен мъж от селото подкарва болните животни. На следващия ден след лечението цялото село прави жертвен „курбан“, като споделят ритуалната храна (тя включва месо от мъжко животно – агне или вол) с животните. Провежда се вън от селото или на нарочно място, параклис или някакво натоварено със значение за селяните място. Друга практика, в чиято целебност повсеместно се е вярвало, е поставяне в храната на добитъка на разделена на две ябълка (Шишков 1909-10);

⁵ Запалват се две купи сено и овцете са прекарани между тях под внимателното наблюдение на фермерите. С цел изцвяване и предпазване от болест между двата бряга на река се прекарват и кравите, а после – и между запалени въглени. При поява на „мор“ добитъкът се прекарва през дупка, изкопана под/до корена на дърво или на границата със съседно село. По време на ритуала всички домашни огнища се поливат с вода, за да угасне огънят и цялото село захваща „*Нов огън*“ от двама мъже-левичари или от две деца с едно и също име, които запалват огъня чрез триене на пръчки от леска. От този „*Нов огън*“, „*Божии огън*“ всяко домакинство запалва пръчка. Самите животни са прекарвани през дупката едно след друго в посока „*чужда земя*“. Лицето, което запалва огъня, потърква животните покрай опашката, по ушите и главите им, или намазва гърбовете им с накатранени пръчки. Накрая всички участници в ритуала се промушват през дупката и нахранват животните със сол на границата на „*чуждата земя*“, след което всички се връщат у дома с новозахванат огън и отнасят „*Новия огън*“ в къщите си. В някои райони на България в нощта на пълнолуние се провежда превантивен ритуал, познат като лечение с „*Жив огън*“, „*Божии огън*“ (Гребенарова 1996; Шишков 1909-10, 1912).

протектор на добитъка и другите домашни животни. Култът му е широко отбелязван също в Румъния и Гърция, а в Странджа е изключително почитан, заради ролята на отглеждането на добитъка като главно средство на преживяване (Гребенарова 1996; Бонева 2009; Бонева 2012). Празникът е почитан чрез раздаване на малки хлебчета за здравето на животни, наречени „арто“. На този ден животните не се изкарват на работа (Българска народна медицина 2013: 596). В основно проученото село Кости, най-силно засегнато от унищожаването на стадата и животните през 2011 г., в местната стара черква на главно място на почит е поставена иконата на Св. Модест. Самата икона представя една пасторална сцена, в която светецът е с типичните черти и одежди и с Евангелието в ръка. Светецът е изобразен с фигури на пръснати домашни животни като фон. Неговата позиция в черковния интериор е близка до главните локални светци Св. Георги, Св. Димитър, Св.Св. Константин и Елена. В съответствие с дългата традиция, денят на Св. Модест се отбелязва на 8 декември, като и днес се подчертава, че той е пазител на впрегатните домашни животни и на овчарите.

В разглеждания район и случай, правителствената реакция и публичната картина на епидемията (моделирана от официалните доклади и данни), преекспонира случилото се в дните и седмиците непосредствено след потвърждаване наличието на зараза, което скоростно довежда до избиването на животните. Официалната статистика и дискусиите оставят зад себе си немалък брой неотчетени избити животни, заради евентуалността от зараза или близостта до нея. Сериозни са етичните въпроси, които такива случаи повдигат, наред с политическите и икономическите. Голямото количество на животните, за които се предполага, че са били здрави, налага третиране на подобни случаи с чувствителност и уважение и в хармония със знанието и практиките, на които фермерите вярват по опит, наследство и традиция, заради доказването им в продължителен период. Като една сполучлива стратегия бих насочила не към прилагане на традиционните действия и предписания, а провеждането – задължително преди унищожаване на животните, на задълбочени, активни и високо авторитетно информирани местни разговори със стопаните на животните, за да се избегне фрустрацията на животновъдната общност, да се осигури мотивирана реакция на всички страни сред участниците в проблема – както на фермерите/практици, така и на авторите на решения и политики/изпълнителната администрация. В подобни случаи антропологичното изследване е полезно, защото може

да предложи инструмент от реалния живот за по-адекватно внушаване на задължителната реакция като предписана. И тази реакция трябва да е еднакво приложима за политиците и за тези, които трябва да проведат и понесат последствията от предписаната политика. Затова изследването на социалните ефекти от епидемията е нужно да бъде проведено с нарочен акцент върху човешкия фактор. Такива проучвания ще допринесат за развитието на холистичен подход към това, как българите взаимодействат с околната си среда някога и днес, и ще се развие концепцията за устойчивостта в обществото и културата им в неговата приемственост във времето. Като поука в тази посока от представения случай може да се използва апелът на самите странджански животновъди, отправен с горчивина след тройното унищожение на стадата им: „*Спрете да убивате животните ни, излекувайте ги или ни оставете ние да го направим!*” Въпреки своята категоричност, подобни изказвания издават умора и демотивираност. В този смисъл има резон в мнението на специалистите, че „при толкова остра стопанска и демографска криза, вече не е уместно да се разчита само на възстановителния потенциал на местната общност”, включително и по направената констатация⁶. Но този потенциал е все още наличен и игнорирането му е същностна политическа и стратегическа грешка: от балансираното прилагане на държавни стимули, което да е премислено, системно и в разумен времеви контекст, заедно с подкрепа на амбициозните мотивирани усилия на локалните общности и ангажирания креативен местен потенциал, регионът може да е истински безценна и богата еко-перла в короната на България.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Българска народна медицина. Енциклопедия. 2013. Съст. Георгиев М. София: Изд-во Марин Дринов” БАН.

Гребенарова С.. 1996. Календарни празници и обичаи. – В: *Странджа. Материална и духовна култура.* София: Изд-во на БАН., 305-350.

⁶ “Странджа има устойчиво бъдеще при положение, че бъдат осигурени държавни стимули, но като се избягва пряко вмешателство в затворения регионален цикъл – което стои в основата на провала на „Републиката на младостта” през 1980-те (Събев 2012).

Събев Д., 2012. Проучване и определяне на индикатори за системата за мониторинг на икономическите характеристики на района на Странджа планина, Проект „Сътрудничество за опазване на биоразнообразието и устойчивото местно развитие в Странджа планина”, 2012.

Шишков Ст., 1909-1910. Следи от култа на огъня в Родопите – *Родопски напредък*, No5, 5-11.

Шишков Ст., 1912. Животните в светогледа на родопските поселения – *Родопски напредък*, No4, No5, No7, No10. .

Berkes F., J. Colding, C. Folke, 2000. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. – *Ecological Adaptations*, No10 (5), 1251-1262.

Boneva T., 2009. Bulgarian Traditional Ecology. – In: *Disasters, Culture, Politics: Chinese-Bulgarian Anthropological Contribution to the Study of Critical Situations*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Liu Mingxin. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 125-150.

Boneva T., 2012. Traditional Mechanisms for Overcoming Natural and Life Crises in the Community and the Family: Christian Ethics, Human Behaviour and Health. – In: *Disasters and Cultural Stereotypes*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Edwin Schmitt. Cambridge Scholars Publishing, sNewcastle: Cambridge Scholars Publishing, 21-46.

Kolev N., 2009. Ideas and Beliefs of the Bulgarians Associated with Natural Disasters. – In: *Disasters, Culture, Politics: Chinese-Bulgarian Anthropological Contribution to the Study of Critical Situations*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Liu Mingxin. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 151-170.

Tzaneva E., 2012. Responding to Foot-and-Mouth-Disease in Bulgaria in 2011. – In: *Disasters and Cultural Stereotypes*. Ed. by Tzaneva E. (Ed-in-Chief), with Fang Sumei and Edwin Schmitt. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 139-161.

Tzaneva E., 2016. The Adequate Response to a Disaster: EU Regulations and Traditional Ecological Knowledge in Harmony and in Conflict. – In: *Envisioning Sustainabilities: Towards an Anthropology of Sustainability*. Ed. by Murphy F. and Pierre McDonagh. Newcastle: Cambridge Scscholars Publishing, 113-131.

Woods A., 2004. Why Slaughter? The Cultural Dimensions of Britain’s Foot and Mouth Disease Control Policy, 1892–2001. In *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, No17, 341–362.

Архиви:

АИЕФЕМ, 931–III. Теренни материали по темата “Шапът в Югоизточна България през 2011 г.” Зап. Е. Цанева през м. юли 2011, 102 с.

АИЕФЕМ, 931а–III. Теренни материали по темата “Шапът в Югоизточна България през 2011 г.” Зап. Е. Цанева през м. септември-октомври 2018 /в процес на обработка/.

Интернет източници:

news.burgas24.bg

<http://strandjanews.com>