

## АТМОСФЕРНОТО ЯВЛЕНИЕ *РОСА* КАТО САКРАЛИЗИРАНА ПРИРОДНА ВЛАГА: НОМИНАЦИЯ И КУЛТУРНА СЕМАНТИКА В БЪЛГАРСКАТА ТРАДИЦИЯ

РОБЕРТИНО СТОИЛОВ (БЪЛГАРИЯ)

ИНСТИТУТ ЗА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК „ПРОФ. ЛЮБОМИР АНДРЕЙЧИН“

ПРИ БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

*r.stoilov@ibl.bas.bg, stoilov.robertino@gmail.com*

Статията разглежда атмосферното явление *роса* като културно и езиково осмислен феномен в българската традиционна култура. Анализът е съсредоточен върху езиковата номинация на явлението, неговото лексикално поле и процесите на вторична културна семантизация, чрез които природната влага се превръща в устойчив културен знак. Показва се, че росата функционира като сакрализирана природна субстанция с ясно изразен граничен статус – между нощ и ден, небесно и земно, природно и свръхестествено. На основата на лексикографски, етнографски и фолклорни източници се проследяват устойчивите семантични модели, които структурират представите за росата в българската народна картина на света. Изследването прилага етнолингвистичен подход и разглежда росата като пример за взаимодействието между език, символно мислене и традиционно знание.

*Ключови думи:* роса; атмосферни явления; номинация; етнолингвистика; сакрализация; народна картина на света

## DEW AS SACRALISED NATURAL MOISTURE: NOMINATION AND CULTURAL SEMANTICS IN BULGARIAN TRADITION

ROBERTINO STOILOV (BULGARIA)

INSTITUTE FOR BULGARIAN LANGUAGE, BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

*r.stoilov@ibl.bas.bg, stoilov.robertino@gmail.com*

The article examines the atmospheric phenomenon *dew* as a culturally and linguistically conceptualised element in Bulgarian traditional culture, adopting an ethno-linguistic approach to the conceptualisation of dew as an example of the interaction between language, symbolic thought, and traditional knowledge. The analysis focuses on the

---

© РОБЕРТИНО СТОИЛОВ, 2026 / © ROBERTINO STOILOV, 2026

Тази статия в списание „Български език“ е с отворен достъп и се публикува под международния публичен лиценз Creative Commons Attribution 4.0 International (Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International – CC-BY-NC-ND 4.0). /

This open access article of journal “Balgarski ezik” (“Bulgarian Language”) is published under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 International Public License (Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International – CC-BY-NC-ND 4.0).

linguistic nomination of the phenomenon, its lexical field, and the processes of secondary cultural semantisation through which natural moisture is transformed into a stable cultural sign. Dew is interpreted as a sacralised natural substance with a clearly defined liminal status – between night and day, heaven and earth, the natural and the supernatural. Drawing on lexicographic, ethnographic, and folkloric sources, the study traces stable semantic models that structure the folk conceptions of *dew* within the Bulgarian traditional worldview.

*Keywords:* dew; atmospheric phenomena; nomination; ethnoлингuistics; sacralisation; folk worldview

## 1. Въведение

Росата заема особено място в българската езикова и културна традиция като атмосферно явление, което надхвърля рамките на чисто метеорологичното си описание. В народното съзнание тя се осмисля не само като резултат от природни процеси, а като сакрализирана форма на влага, натоварена със символни значения, свързани с обновлението, чистотата и жизнената сила. Тази семантична наситеност е ясно засвидетелствана както в лексикографските описания, така и в етнографските и митологичните източници, в които росата се мисли като благотворна и действена субстанция (БЕР/BER 2002: 325–326; БМ/ВМ 2006: 272–273; РНДКБ/RNDKB 2018: 349–350).

В традиционната българска картина на света росата се възприема като утринна небесна благодат, появяваща се в преходния момент между нощта и деня, между тъмнината и светлината, между небесния и земния ред. Именно този граничен статус обуславя нейната роля на медиатор – субстанция, чрез която се осъществява символен контакт между различни равнища на света. В етнографските описания росата често се свързва с божествено даряване и с ритъма на природното обновление, което я доближава по функции до други сакрални течности в народната култура (Тодоров/Todorov 1985a: 262–264; Бонева/Voneva 1994: 15; БМ/ВМ 2006: 145).

Настоящата статия си поставя за цел да изследва атмосферното явление *роса* в номинативен и етнолингвистичен план. В центъра на анализа са езиковата номинация на явлението, неговото лексикално поле и механизмите на вторична културна семантизация, чрез които росата се осмисля като културен знак. Изследването не цели изчерпателно описание на всички обредни и телесни практики, а се съсредоточава върху устойчивите семантични модели, които структурират представите за росата в българската традиция и които са проследими в различни типове източници – лексикографски, етнографски и фолклорни (Василева/Vasileva 1985b: 230–236; Георгиева/Georgieva 1980a: 461–464).

## 2. Методологически подход, езиков материал и номинативна рамка

Методологически трудът се опира на етнолингвистичния подход, който интерпретира природните явления като културно кодирани знаци, носещи стабилни значения, оформящи народната картина на света. Анализът се основава на широк корпус от писмени и теренни свидетелства и цели да

покаже как езикът, символното мислене и традиционното знание си взаимодействат при конструирането на образа на росата като сакрализирана природна влага и като устойчив елемент от българския културен модел.

В българския език основното и практически единствено общоупотребимо название на атмосферното явление е лексемата *роса*. За разлика от други атмосферни феномени (като например вятър, дъжд, сняг, дъга и др.), при които се наблюдава богато диалектно разнообразие от названия, при росата такова разнообразие почти липсва. Тази привидна *бедност* на номинацията обаче се компенсира от богатата символна, обредна и семантична натовареност на самата лексема.

В Българския етимологичен речник *роса* е определена като ‘малки водни капки, възникващи вследствие на охлаждането и втечняването на водните пари върху повърхности, изстинали през летните нощи; ситна водна влага, напояваща слаб дъжд; капковидна пот, която избива по челото на човека’, стб. *роса* (БЕР/BER 2002: 325–326) от ие. \**ros-*, с разширение *s* от ие. \**er(e)* > *rei-* / *roi-* / *reu-* / *ru-* ‘ръся, тека’ (БЕР/BER 2002: 328). Тази етимология ясно свързва росата с представата за разпръсната, нежна и постепенна влага, различна от силния и внезапен дъжд.

Лексикалното поле, организирано около названието *роса*, разкрива богата и разклонена система от производни, които свидетелстват за дълбоката културна и семантична значимост на това атмосферно явление в българската народна картина на света. Наред с основната лексема *роса*, в диалектния и фолклорния материал са широко засвидетелствани умалителни и производни форми като *русă* (Керемидчиев/Kermidchiev 1954: 90, 116; СБНУ/SbNU 1890: 88) *росица*, *росинка*, *росчица*, които не просто назовават по-малко количество влага, а често носят допълнителна експресивна и оценъчна натовареност, свързана с представи за чистота, лекота и благотворност (БЕР/BER 2002: 325–328).

Особено показателни са производните, обозначаващи растителност и места, свързани с росата, като *росен*, *росенче*, *росна трева*, *росни ливади*. В тези названия росата се мисли не само като атмосферна влага, а като активен фактор, който *храни*, *освежава* и *оживява* природата. Цветето *росен* (*Dictamnus albus*), известно още като *самодивско* или *русалско* биле, заема централно място в обредни и лечебни практики, особено в контекста на Русалската седмица и Спасовден, където се възприема като медиатор между човешкия и свръхестественния свят (БМ/ВМ 1994: 300–304; Китанова/Kitanova 2015: 6; РНДКБ/RNDKB 2018: 344–347).

Към същото семантично ядро принадлежат и глаголните производни *рося*, *оросвам*, *оброя*, които обозначават действие, приравнено на благословия или даряване с жизнена сила. В народния дискурс те често се използват в контексти, свързани с плодородие, здраве и божествено въздействие, като по този начин разширяват значението на росата от природен феномен към сакрално действие. Показателна е и устойчивата употреба на словосъ-

четания като *блага роса*, *лека роса*, *Божия роса*, в които се преплитат физическото наблюдение и религиозно-митологичната интерпретация (СД/SD 2009: 470–474).

Лексикалното поле на понятието *роса* включва и названия за болестни състояния и негативни въздействия, като *росна болест*, *росница*, *росничав*, при които росата се мисли като причинител на заболяване, особено при хора и добитък, в резултат от контакт с росна трева или в *нечисто* време. Както показва и систематизацията на У. Дукова, представена по-долу, тази семантична линия демонстрира амбивалентния характер на росата, която може да бъде едновременно лековита и вредоносна в зависимост от контекста и времето на проявление (БЕР/BER 2002: 325–328; СД/SD 2009: 473–474).

В анализа на У. Дукова върху лексико-семантичния комплекс *русалия* / *русалка* / *русали* / *русари* / *ресари* / *руса* названията се разглеждат като взаимосвързани и често припокриващи се по функция – те обозначават календарен период и празнични дни (Русалска неделя, русалска сряда), участници и обредни практики (русалии), митични същества (русалка), както и болестни състояния, свързвани с този *русалски* времеви отрязък. У. Дукова привежда и данни за *русà* като название на кожно заболяване, особено при деца, като семантичната връзка се мисли през прехода *празник/период* → *явления*, *свързани с периода* → *персонифициране и болест*, т.е. през модел, при който календарната сакралност се *пренася* върху тялото и неговата уязвимост. Поставянето на *русà* в този по-широк русалски контекст позволява да се види по-ясно как народната номинация свързва природната влага и граничното време (*ранно утро* / *Русалска седмица*) с телесния риск и демонологичната причинност, като паралелно се очертават и балкански съпоставки (вкл. в гръцки и албански) (Дукова/Dukova 2015: 193–198).

Не на последно място, названието *роса* и неговите производни намират отражение и в антропонимията чрез лични имена като *Роса*, *Росица*, *Росанка*, *Русана*, които носят семантиката на чистота, свежест и утринно обновление. Тези антропоними потвърждават устойчивото културно възприемане на росата като положително и жизнотворно начало, пренесено от природния свят в социалната и личностната сфера.

### 3. Росата като сакрализирана и лиминална влага

Народните вярвания представят росата като свята субстанция, идваща от небето и докосваща земята в утринния час, поради което тя се мисли като сродна на дъжда и светената вода (БМ/ВМ 2006: 145; СД/SD 2009: 470).

Широко разпространена е представата, че росата има божествен произход и е свързана със сълзите на светици или на Богородица. В народнохристиянските интерпретации росата се тълкува като израз на божествена милост, изпращана към хората и природата, особено през пролетта и в началото на лятото (БМ/ВМ 2006: 272–273). Тази интерпретация кореспондира с по-широкия славянски модел, при който росата се нарича *Божия* и *свята* и се възприема като жизнотворно начало (СД/SD 2009: 470–471).

Сакралният характер на росата се подсилва от връзката ѝ с телесните течности – сълзи, пот и мляко. В народното мислене тези паралели не са случайни, а подчертават способността на росата да пренася живот и сила, което обяснява честата ѝ употреба в лечебни и очистителни практики (СД/SD 2009: 471–472).

Росата в народните представи е тясно обвързана с нощното време и с небесния ред, който управлява природните процеси. В традиционното мислене тя не се появява произволно, а е резултат от действието на свръхестествени или космически сили. В славянския митологичен модел се срещат обяснения, според които росата се *сее* от звездите или *пада* от небето през нощта, когато земята е отворена за небесното въздействие (СД/SD 2009: 470–471). Тази представа е в пълно съзвучие с българското възприятие за росата като небесна влага, която не принадлежи изцяло на земния свят.

Особено показателна е опозицията нощ – ден, в рамките на която росата функционира като преходно явление. Тя се образува през нощта и изчезва със слънцето, което в народната картина на света не е просто физически процес, а символен акт. Слънцето *прибира*, *изяжда* или *взема* росата, с което възстановява дневния ред и неутрализира натрупаната през нощта сакрална енергия (СД/SD 2009: 471). Именно поради това контактът с росата е допустим и ефективен само в строго определени времеви граници – преди изгрев, в утринния час, когато силата ѝ все още не е разсеяна.

В този контекст росата се интерпретира като медиатор между космическия и земния порядък. Тя пренася небесната влага към земята, но остава временна и нестабилна субстанция, чиято сила е краткотрайна. Тази ефимерност не я обезценява, а напротив – усилва възприятието ѝ като концентриран дар, който трябва да бъде *уловен* в точния момент. Именно тук се корени и строгата ритуална регламентация на действията, свързани с росата, в българската традиция.

Росата като сакрална влага не функционира единствено чрез самото си название, а чрез устойчивия контекст на употреба, в който то се използва. В традиционната култура значението на росата не се изчерпва с лексемата, а се разгръща чрез повторяеми ситуации – ранното утро, определени празнични дни, телесния контакт и строго регламентираните ритуални действия. Именно тази повторяемост стабилизира семантиката на росата като благодатна, но и потенциално опасна субстанция. От етнолингвистична гледна точка това позволява да се говори за устойчив културен модел, при който природното явление се превръща в знак чрез практиката, а не чрез изолираното му назоваване. Така росата се утвърждава не просто като дума, а като елемент от действена семиотична система, в която езикът, тялото и обредът функционират неразделно.

В българската традиционна култура росата не функционира изолирано като атмосферно явление, а се включва в по-широко семантично поле, в което се пресичат представите за *влага*, *течност*, *падане* и *очистващо действие*. В този контекст особено показателна е нейната връзка със сълзата и

мироту – два образа, които, подобно на росата, се възприемат като вещества с междинен статус между телесното и сакралното, между човешкото и божественото.

Сълзата и росата се сближават на първо място чрез общия си физически профил – дребни, прозрачни капки, които се появяват върху повърхност и се възприемат като резултат от вътрешно напрежение или преходно състояние. Ако сълзата е телесен израз на емоционално или духовно състояние, росата е нейният природен еквивалент, *плачът* на земята или небето. Именно тази аналогия обяснява защо в народнохристиянските представи росата често се тълкува като *сълзи на Богородица*, пролети в памет на Христовите страдания или като знак за божествено състрадание. Така природното явление се включва в емоционалната и моралната рамка на религиозния разказ.

Паралелът между роса и миро се разгръща преди всичко на функционално равнище. И двете вещества се мислят като *благодатни, лечебни и освещаващи*. Мирото в християнската традиция е носител на Светия дух, а росата – в народното мислене – на небесна благословия. Общият семантичен признак тук е идеята за *падане отгоре* и за *непредизвикан дар*, който не може да бъде произведен по човешка воля. Както мирото се получава чрез специален ритуал и се възприема като свещено вещество, така и росата се мисли като даденост, която трябва да бъде приета, а не насилствено овладяна.

Езиковите данни допълнително подкрепят тази близост. В народния дискурс росата често се определя с епитети, които по принцип характеризират сакрални течности: *свята, божя, лековита*. Тези определения не отменят физическата ѝ природа, а я надграждат със символни значения, които я приближават до религиозно осмислени вещества като мирото и светената вода. Така чрез езика се реализира вторична семантизация, при която природната влага се превръща в културен знак.

Особено важно е, че връзката между роса, сълза и миро не води до пълно отъждествяване на тези образи, а до тяхното функционално сближаване. Всеки от тях запазва собствената си сфера на употреба, но в определени обредни и наративни контексти те могат да се заместват или да се мислят като семантични еквиваленти. Именно тази подвижност показва как традиционната култура работи с образи, които не са строго фиксирани, а се адаптират към конкретната ситуация.

В етнолингвистичен план този блок разкрива механизма, чрез който росата се вписва в система от значения, надхвърлящи метеорологичното обяснение. Чрез паралелите със сълзата и мирото тя се превръща в медиатор между телесното преживяване, религиозната символика и природния цикъл. Така росата се утвърждава като регулаторен културен знак, който обединява емоционалното, сакралното и природното в един общ семантичен модел.

#### 4. Росата като сакрално явление

Особено важен корпус за това изследване на атмосферното явление представлява православният богородичен текст *Руно оросено: чудеса на*

*Пресвета Богородица с поучения* от св. Димитрий, митрополит Ростовски (използван тук в съвременен български превод (Ростовски/Rostovski 2014). Макар да принадлежи жанрово към агиографско-поучителната литература, този текст е ценен за анализа на росата като културно и езиково явление, тъй като използва названието на природния феномен като централен образ за осмисляне на божествената благодат.

Още в самото заглавие *Руно оросено* се активира старозаветният мотив за руното на Гедеон, върху което по чудодеен начин пада роса като знак за Божията воля. В православната традиция този мотив е преосмислен мариологично: Богородица се мисли като руното, а росата – като Христос и като благодат, която се излива над света. Атмосферното явление роса се включва в сложен символен комплекс, свързан с избраността, чистотата и способността да се приеме и задържи божественото (Ростовски/Rostovski 2014: 7–12).

В повествователната структура на текста росата не се представя като природна влага, а като духовна субстанция, чрез която се проявява Божията милост. Чудесата са изградени по устойчив модел: болест или страдание, молитвено обръщане към Богородица чрез чудотворната икона *От Тебе падна роса*, благодатна намеса и изцеление. В този контекст росата функционира като основна метафора на благодатта – нежна, тиха, но действена сила, която оживотворява и възстановява (Ростовски/Rostovski 2014: 25–38).

Особено показателни са лексикално-семантичните модели, чрез които названието роса се пренася от природната сфера в духовната. В текста системно се срещат словосъчетания от типа *блага русà* (Стара Загора) (СБНУ/SbNU 1900, 3: 265), *роса на благодатта*, *роса на милостта*, *чудодейна роса*, *роса, изтичаща от иконата* (Ростовски/Rostovski 2014: 41–56). Тези конструкции ясно свидетелстват за вторична номинация, при която първичното название на атмосферното явление се използва за назоваване на религиозен и духовен опит.

Съществен е и глаголният репертоар, свързан с росата: тя пада, излива се, напоява, облива, освежава и оживотворява душата, докато човекът я приема, пие и се напоява от нея. Тези глаголни конструкции възпроизвеждат вертикалния модел горе – долу, характерен и за народните представи за росата като небесна влага (СД/SD 2009: 470–471). В православния текст този модел е пренасочен: не небето, а образът на Богородица се превръща в източник, от който *пада росата*.

Така се наблюдава ясно структурно сходство между фолклорния и църковния дискурс. И в двата случая росата се мисли като субстанция, която не се произвежда от човека, а се получава като дар. Разликата е в равнището на интерпретация: докато във фолклора росата носи здраве и плодородие, в православния текст тя оживотворява душата и възстановява нарушената духовна цялост (Ростовски/Rostovski 2014: 60–68).

Съпоставката между православния богородичен дискурс и народните представи за росата показва висока степен на приемственост. В българската

традиция росата често се назовава *Божия* и се възприема като благодатна небесна влага, която лекува, пречиства и обновява (БМ/ВМ 2006: 272–273; РНДКБ/RNDKB 2018: 349–350). Точно тези значения са доразвити и институционализирани в православния текст.

Особено показателна е връзката между росата и сълзите на Богородица, засвидетелствана и в народнохристиянските представи (БМ/ВМ 2006: 272). В *Руно оросено* този мотив е богословски осмислен, но не отменя фолклорната логика, а я надгражда. Росата остава мека, ненасилствена форма на святост – тя не поразява, а прониква, не разрушава, а възстановява.

Не е случайно, че именно росата, а не дъждът или водата изобщо, е избрана като основна метафора на благодатта в богородичния разказ. За разлика от дъжда, който може да бъде пороен и разрушителен, росата е тиха, незабележима и безшумна. Тя не нарушава реда на света, а го поддържа чрез постепенно и ненасилствено действие. Тези характеристики напълно съответстват на представата за благодатта като действие, което не се налага отвън, а се приема доброволно. Православният текст не просто заема фолклорен образ, а избира именно онази природна форма, която най-точно отговаря на богословската идея за *тиха* и животворна божествена намеса (Ростовски/Rostovski 2014: 7–12).

Богородичният текст демонстрира устойчивостта на един и същ символ код в различни типове културен дискурс. Названието *роса* запазва основните си семантични параметри – влага, падане, напояване, животворност – но променя обекта на въздействие: от земята и тялото към душата. Именно тази трансформация прави текста на Ростовски ценен за изследването на росата като културно и езиково явление, което функционира на границата между природното и сакралното.

## 5. Амбивалентността на росата: благодат, болест и регулация

В българската традиционна култура росата не е еднозначно положителна субстанция, а носи потенциал както за здраве и плодородие, така и за болест, неплодие и стопански вреди. Именно тази двойственост обуславя строгата регламентация на поведението спрямо росата в определени календарни периоди (Бонева/Voneva 1994: 15, 31; Попов/Popov 1994: 107; Стаменова/Stamenova 19866: 269, 274; РНДКБ/RNDKB 2018: 344–347).

Амбивалентният характер на росата обуславя и наличието на строги забрани, които регулират поведението на общността в определени календарни моменти. В българската традиция росата не е свободно достъпна субстанция, а природна сила, с която трябва да се борави внимателно и в съответствие с установените норми (Василева/Vasileva 1974: 331–336; Стаменова/Stamenova 19866: 274, 295; Гребенарова/Grebenarova 1996: 338, 344). Нарушаването на тези норми се възприема не само като индивидуален риск, но и като заплаха за цялото стопанство или селище.

Забраните, свързани с росата, имат ясно изразена социална функция. Те ограничават движението в пространството на нивите и ливадите в ранните

утринни часове и по този начин предпазват общността от подозрения за магически злоупотреби. Жената, която се появява на роса в неподходящ ден или на чуждо място, лесно може да бъде идентифицирана като вещица или магьосница, т.е. като носител на вредоносна сила (Василева/Vasileva 1974: 331; Бонева/Boneva 1994: 31; Попов/Popov 1996: 226; БМ/ВМ 1994: 285, 300). Страхът от *обиране на росата* функционира като механизъм за социален контрол и за поддържане на моралния ред.

Подобни представи са добре засвидетелствани и в славянския материал, където росата се мисли като ограничен ресурс, който може да бъде присвояван неправомерно. В *Славянские древности*, но и в други източници се подчертава, че именно възможността за прехвърляне на плодородие и мляко чрез росата поражда напрежение и подозрение в традиционните общности (Симинова/Simina 1981: 103; Новиков, Тримакас/Novikov, Trimakas 2001: 318; СД/SD 2009: 473–474). Българският материал се вписва напълно в този модел, като разкрива сложната връзка между магическите представи и социалната регулация.

Страхът от вредоносната роса и от нейната неправомерна употреба има и ясно изразено социално измерение. Чрез тези представи традиционната общност регулира поведението на своите членове, особено в чувствителни периоди от календарната година. Забраните за излизане на роса, за движение в чужди ниви или за допускане на външни лица в стопанското пространство не са само магически предписания, а механизми за поддържане на реда и за предотвратяване на конфликти. Росата функционира като културен маркер, чрез който се очертават границите между допустимо и недопустимо поведение, между *свое* и *чуждо* (Стаменова/Stamenova 1986b: 269, 274; БМ/ВМ 1994: 206; Гребенарова/Grebenarova 1996: 348). Магическата интерпретация на тези действия придава допълнителна санкционна сила на социалните норми.

В народните вярвания широко е разпространена представата, че росата се интерпретира като *отнета* или *обрана* с магическа цел. Жените, възприемани като вещици или магьосници, събират росата от чужди ниви с плат, кърпа или престилка, след което я изцеждат и използват получената влага за замесване на тесто или за ритуално действие, насочено към присвояване на чуждото плодородие (Василева/Vasileva 1974: 331; Георгиева/Georgieva 1980b: 469; Бонева/Boneva 1994: 31; Попов/Popov 1996: 226; БМ/ВМ 2006: 258). В този модел росата се мисли като концентрирана жизнена сила, която може да бъде пренасочвана от едно стопанство към друго.

Подобни представи са добре засвидетелствани и в по-широкия славянски контекст. В *Славянские древности* се описват практики, при които чрез събиране на роса в Юриевден или Ивановден се отнема млякото на добитъка или се причинява безплодие на нивите, по които е минала *лошата роса* (СД/SD 2009: 473–474). Българският материал напълно кореспондира с този

модел, като подчертава опасността от чуждо присъствие в росните ниви в ранните утринни часове.

Семантичният обхват на росата като болестотворен фактор се разширява и извън човешкото тяло, като обхваща и животинския свят. Названието *росничав* се използва за болна овца, която е яла росна трева (СБНУ/SbNU 1949: 537), което показва пренасяне на вредоносната функция на росата в стопански контекст. Тук телесното увреждане засяга не индивида, а поминъка, като по този начин росата се мисли като фактор, способен да наруши икономическия ред на общността. Тази употреба ясно демонстрира, че вредоносният потенциал на росата не е ограничен до магическото или детското, а функционира като универсален елемент в народната представа за болест и неблагоприятие.

В някои региони се смята, че росата в определени дни може да причини болести по добитъка или да навреди на кокошките, поради което те не бива да се пускат навън, докато росата не изсъхне (СД/SD 2009: 474). В други случаи обаче същата тази роса се използва за увеличаване на млеконадоя или за предпазване на животните от болести, което ясно показва двойствения ѝ статус.

Особено опасна се смята росата през *Русалската неделя*, когато тя може да бъде *самодивска* или *русалска*. Контактът с такава роса се възприема като причина за т.нар. самодивски и русалски болести, които засягат най-често младите жени и децата (Василева/Vasileva 1974: 335–336; БМ/ВМ 1994: 303–304; Троева-Григорова/Troeva-Grigorova 2003: 127; РНДКБ/RNDKB 2018: 347). В този контекст росата функционира като медиатор на свръхестественото, чрез който се осъществява наказание за нарушаване на обредните забрани.

Вредоносната роса разкрива възприемането на природното явление като енергийно наситена субстанция, чиято стойност зависи изцяло от контекста на употреба. Същата роса, която лекува и носи плодородие, може да причини болест и загуба, ако бъде използвана неправилно или в неподходящо време (БЕР/BER 2002: 325–328; БМ/ВМ 1994: 300; РНДКБ/RNDKB 2018: 344–347). Именно тази контекстуална обусловеност прави росата един от най-сложните и интересни обекти в българската народна картина на света.

Най-силно росата се активира в българската обредност около пролетно-летните празници, сред които водещо място заема Гергьовден. В народните вярвания се смята, че именно тогава росата притежава най-голяма сила, тъй като бележи окончателното пробуждане на земята и началото на новия стопански цикъл (Василева/Vasileva 1974: 332, 336; Георгиева/Georgieva 1980a: 462; Дражева/Drazheva 1980: 446–447; Бонева/Boneva 1994: 15; БМ/ВМ 2006: 59, 75).

Обредите, свързани с Гергьовден, включват търкаляне в росата, ходене бос по росни треви и умиване с утринна роса с цел здраве и предпазване от болести. Росата се събира с кърпи или престилки, които след това се изцеж-

дат, а получената влага се използва за пиене, миене или замесване на обредни хлябове (Василева/Vasileva 1974: 331–332; Георгиева/Georgieva 1980б: 469; Дражева/Drazheva 1980: 446; Бонева/Boneva 1994: 15, 31; БМ/ВМ 2006: 272–273; СД/SD 2009: 472–473). Подобни практики са засвидетелствани и в славянския контекст, където юриевската роса се смята за особено благотворна за хората и добитъка (СД/SD 2009: 472–473).

На Еньовден атмосферното явление се свързва пряко с лечебната сила на билките. Брането им преди изгрев, докато са още росни, е условие за тяхната ефикасност, а самата роса се възприема като усилвател на природната лечебност (Василева/Vasileva 1974: 336; Дражева/Drazheva 1980: 449; Гребенарова/Grebenarova 1996: 344; БМ/ВМ 2006: 75).

Този комплекс разкрива особено ясно амбивалентния характер на росата. Тя е едновременно условие за оздравяване и знак за предопределен край. Съчетаването ѝ с росена като биле и с русалиите като свръхестествени посредници превръща утринната влага в активен участник в лечебния и гадателния дискурс. Така росата функционира не просто като природно явление, а като медиатор между човешкото тяло и невидимия свят, между надеждата за живот и страха от смъртта.

В българската традиционна култура росата функционира като универсален здравен ресурс, който се активира в строго определени календарни моменти и чрез ясно регламентирани ритуални действия. Лечебният ѝ потенциал не се мисли като постоянен, а като зависим от времето, мястото и начина на контакт. Именно тази контекстуална обусловеност превръща росата в ключов елемент от народната профилактика и лечение.

Най-често засвидетелстваната практика е къпането или миенето с утринна роса преди изгрев слънце. Това се извършва на празници като Гергьовден, Еньовден и Спасовден, когато росата се възприема като особено чиста и силна. В тези случаи хората се търкалят в росната трева, вървят боси по ливадите или събират росата в шепи, за да я се измият или да пийнат от нея с цел здраве и дълголетие (Тодоров/Todorov 1985а: 263–264; Василева/Vasileva 1974: 332; 336).

Лечебното действие на росата е насочено както към общото укрепване на тялото, така и към конкретни заболявания. В народните представи тя е особено ефикасна срещу кожни обриви, пъпки, лунички и болести, причинени от уроки. Със събраната роса се мият лицата на децата, за да бъдат здрави, а жените я използват за разкрасяване и за поддържане на кожата и косата (Тодоров/Todorov 1985а: 263–264; Дражева/Drazheva 1980: 446). В някои региони росата се събира от специфични растения – леща, лози, тополи – което допълнително усилва символиката ѝ чрез асоциация с растежа и плодovitостта.

Особено важно място заемат практиките, при които росата се използва като средство за гадаене и диагностика. Оставянето на предмети на открито през нощта и тълкуването на наличието или липсата на роса върху тях слу-

жи за предсказване на здраве, плодородие и благополучие през годината. Такива действия са засвидетелствани в моминските обреди и в празничните ритуали, при които росата функционира като знак за благословия или предупреждение (Дражева/Drazheva 1980: 447).

В народната медицина росата често се комбинира с други природни елементи – билки, зеленина и вода. Билките, набрани рано сутрин, докато са още росни, се смятат за по-лековити и се използват за отвари, с които болните се мият или запояват. На Еньовден този комплекс от действия – бране на билки, къпане в роса и ритуално миене – формира цялостен модел на профилактика и лечение, насочен към поддържане на телесното и духовното равновесие (Василева/Vasileva 1974: 336; Дражева/Drazheva 1980: 449).

Лечебният статус на росата се разпростира и върху животните. Добитъкът се пуска да пасе по росна трева, за да бъде здрав и плодовит, а в някои райони росата се добавя към кърмилото или бива използвана при обредно измиване. Тези практики показват, че здравето на човека и животните се мисли като взаимосвързано и подчинено на едни и същи природни и сакрални закони (Георгиева 1980а: 462; Бонева/Voneva 1994: 15).

Лечебните практики с роса разкриват устойчив модел на мислене, при който природното явление се възприема като носител на концентрирана жизнена сила. Росата не лекува сама по себе си, а чрез включването си в обреден контекст, който регламентира времето, пространството и участниците. Тя е едновременно средство за лечение, профилактика и знак, чрез който се разчита състоянието на човека и общността. Именно тази многопластовост подготвя прехода към магическите интерпретации на росата, при които същата жизнена сила може да бъде не само използвана, но и отнемана.

## 6. Стопанско значение на росата

В народните вярвания росата се възприема като носител на плодородие и изобилие. Това ясно личи в практиките, насочени към увеличаване на реколтата и млеконадоя. На Гергьовден и в други ключови дни от пролетния календар росата се събира от житни ниви и се използва за поене или обливане на добитъка с цел увеличаване на млякото (БМ/ВМ 2006: 258; СД/SD 2009: 472).

Росата присъства активно и във фолклорните текстове, особено в народните песни, където често е свързана със самодивите. Един от характерните мотиви е облогът между самодива и овчар, при който изходът от състезанието се променя в момента, когато росата намокри крилата на самодивата и я лиши от силата ѝ (БНТ/ВНТ 1961: 122). Този мотив е разглеждан като архаичен и е свързан с антични митологични пластове и с Орфеевия цикъл (Горанов/Goranov 1979: 206; Райчев/Raychev 1973: 38; Симеонова/Simeonova 2000: 222; Троева-Григорова/Troeva-Grigorova 2003: 127). В тези текстове росата не е просто природен детайл, а активен участник в действието. Тя има способността да променя баланса на силите, което още веднъж потвърждава възприемането ѝ като действена субстанция с магически потенциал.

Освен в магико-обредния и митологичния регистър, росата заема важно място и в практическото стопанско знание на традиционното българско общество. В този контекст тя не се възприема само като сакрална или опасна субстанция, а като природен фактор, с който човекът целенасочено се съобразява при земеделските и животновъдните дейности. Тези наблюдения показват, че народните представи за росата се формират на границата между рационално знание и културна символизация.

Росата играе роля и при подготовката на семената за сеитба. В някои райони семето се оставя да престои открито през нощта, за да бъде навлажнено от росата, преди да бъде обработено и прибрано. Тази практика се възприема като начин за подобряване на кълняемостта и за предпазване от болести по посевите (Райчевски/Raychevski 1996a: 34). Аналогично, при подреждането на снопите след жътва събирането им често се отлага за следващата утрин, когато росата намалява ронливостта на класовете (Райчевски/Raychevski 1996a: 37).

В животновъдството росата също заема важно място. Вярва се, че пашата върху росна трева е особено благотворна за добитъка, като допринася за по-добър млеконадой и общо здраве. В някои райони се смята, че определени заболявания по животните се причиняват от прекомерна или *топла роса*, което показва двойствения ѝ статус – едновременно полезна и потенциално вредна (Райчевски/Raychevski 1996b: 62).

Показателно е и мястото на росата в пчеларските представи. Според народни наблюдения най-силната паша настъпва в ранните утринни часове, когато тревите и цветовете са покрити с т.нар. *медена роса* или мъгла, от която пчелите събират сладка влага (Дуков/Dukov 1974: 80). Тази представа разкрива възприемането на росата като междинна субстанция между растението и плода, между влагата и сладостта, което отново подчертава нейния продуктивен потенциал.

Росата е важен фактор и при специфични стопански дейности, като розобера. В традиционната практика розите се берат в ранните утринни часове, преди росата да е изсъхнала, тъй като влагата спомага за запазването на маслеността на цвета и повишава качеството на продукцията (Колева/Koleva 1986: 89). Този пример ясно показва как природното явление се включва в технологичния цикъл на традиционните поминъци.

Тези практики свидетелстват за стабилно наблюдателно знание, което не противоречи на митологичните представи, а съществува паралелно с тях. Росата едновременно се мисли като Божия благодат, магически ресурс и природна необходимост, чието действие може да бъде използвано прагматично. Именно тази многопластовост обяснява устойчивостта на росата като ключов елемент в народната картина на света.

Стопанската регламентация на дейностите, свързани с росата, допълва и укрепва нейната ритуална и символна функция. Забраните и предписанията за време и начин на работа се оказват не само магически мотивирани,

но и практически оправдани. Така росата се превръща в пример за онова преплитане между рационално знание и сакрална интерпретация, което е характерно за традиционната култура и което придава на природното явление устойчив културен смисъл.

## 7. Росата между рационалното и митологичното

Анализът на представите за росата в българската традиционна култура показва ясно, че това атмосферно явление се осмисля на пресечната точка между рационалното наблюдение и митологичното обяснение. От една страна, народното знание разполага с относително точни и последователни представи за условията, при които се появява росата, за връзката ѝ с температурата, влажността и сезонните промени. От друга страна, тези наблюдения не се отделят от символния и сакралния хоризонт, в рамките на който росата придобива значения, надхвърлящи чисто природния процес.

Рационалното равнище на осмисляне на росата е ясно засвидетелствано в народната метеорология и стопанската практика. В традиционните представи тя се обяснява като резултат от охлаждането на водните пари и се свързва с определени атмосферни условия. Подобни обяснения са съпоставими с елементарни научни представи и показват, че традиционното общество разполага с емпирично знание, изградено върху дългосрочно наблюдение на природата (Стаменова/Stamenova 1986a: 298; Тодоров/Todorov 1985b: 265). Това знание позволява прогнозиране на времето и рационално планиране на земеделските дейности.

Паралелно с това обаче съществува и митологичен модел, в който росата се мисли като дар от свръхестествен източник. В редица локални представи появата ѝ се приписва на божествена воля – на Господ, на светци или на свръхестествени същества, които управляват природните процеси. В този модел росата не просто се образува, а се изпраща, пада или се дава, което ясно личи от използваните глаголни конструкции в народния дискурс (БМ/ВМ 2006: 145; Бонева/Boneva 1994: 48). Природният феномен се вписва в персонализирана картина на света, в която природата е подчинена на морален и сакрален ред.

Особено показателно за съвместното функциониране на двата модела е фактът, че рационалното и митологичното обяснение не се изключват взаимно. Напротив, те съществуват паралелно и се активират в различни контексти. Когато става дума за стопанска дейност или прогноза за времето, доминира емпиричното знание; когато обаче росата се включва в обреден или лечебен контекст, тя се натоварва със сакрални и магически значения. Тази функционална диференциация показва висока степен на когнитивна гъвкавост в традиционното мислене.

Етнолингвистично погледнато, именно езикът е онзи механизъм, който позволява на двата модела да съжителстват. Лексемата *роса* обозначава конкретно атмосферно явление, но чрез устойчивите си колокации и кон-

тексти – *свята роса, Божия роса, лековита роса, самодивска роса* – тя се превръща в носител на различни културни значения. Тези словосъчетания не отменят физическата природа на явлението, а я надграждат със символни пластове, които се активират според ситуацията.

Росата може да бъде разглеждана като пример за вторична културна семантизация на природен феномен. Първичното, рационално знание за явлението се запазва, но върху него се наслаждат митологични, религиозни и обредни интерпретации. Този процес не води до загуба на практическа ефективност, а напротив – усилва социалната значимост на природния феномен, като го превръща в регулатор на човешкото поведение.

## 8. Изводи

Извършеният анализ показва, че атмосферното явление *роса* заема устойчиво и концептуално значимо място в българската традиционна култура, което не може да бъде изведено единствено от физическите му характеристики. В рамките на народната картина на света росата се мисли като *сакрализирана природна влага*, чиято семантика се формира на пресечната точка между природния цикъл, религиозното мислене, телесния опит и езиковата номинация. Макар да се назовава с една доминираща лексема, явлението се разгръща като *семантично силно натоварен културен знак*, способен да организира разнородни практики и представи – от профилактично-лечебни и календарно-обредни до магико-регулативни и нравствено-нормативни.

Етимологичните и лексикално-семантичните данни потвърждават ранна и устойчива концептуализация на росата като *жива, благотворна и постепенно действаща влага*, близка до представите за благословия, напояване и обновление. Тази базова позитивна семантика обаче не функционира автономно, а е включена в модел на контекстуална амбивалентност: същата субстанция може да лекува и „дава сила“, но и да причинява болест, безплодие или стопанска вреда. Именно тази двойственост обяснява строгата ритуална регламентация на достъпа до росата (време, място, участници) и превръща утринната влага в социално значим ресурс, чрез който общността контролира поведението, санкционира нарушението и предотвратява конфликти (напр. подозренията за *обиране* на плодородие).

Особено показателна за вторичната културна семантизация е ролята на росата като *граничен феномен* – между нощ и ден, небесно и земно, природно и свръхестествено. Тъкмо тази лиминалност прави възможно *превключването* между рационално-наблюдателни и митологично-религиозни обяснения, които в традиционното мислене не се изключват, а се разпределят функционално. В този смисъл росата е емпирично разпознаваема природна влага, но културно *работи* като медиатор, чрез който се артикулират идеи за ред, чистота, благодат и опасност – и се превеждат в повтаряеми практики.

Изследването ни изяснява механизма, по който езикът стабилизира този модел: не чрез номинационно разнообразие, а чрез устойчиви колокации, производни и дискурсивни рамки, които „закотвят“ значенията в ритуални ситуации. Оттук следва и по-общият извод, че при някои природни феномени културната плътност не се измерва с броя названия, а с капацитета на една лексема да акумулира и да пренася комплекс от символни опозиции и социални правила.

В заключение, росата се откроява като малко по форма, но голямо по функция явление: тиха и краткотрайна природна влага, която традиционната култура превръща в концентриран знак за жизненост и риск, за благодат и санкция, за хармония и нарушение. Тази *тиха* семиотична мощ на росата потвърждава продуктивността на етнолингвистичния подход при изследването на атмосферните явления и очертава поле за по-нататъшни интердисциплинарни проучвания върху взаимодействието между природна наблюдаемост, символно моделиране и социална регулация.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Балабанов 1980: *Балабанов, Р. Б., И. Пауновски*. Медена роса: Разкази. София, Народна младеж.
- Бонева 1994: *Бонева, Т.* Народен светоглед. – В: *Родопи. Етнографски проучвания на България*. София, Издателство на БАН, с. 7–51.
- БЕР 2002: *Български етимологичен речник*. Т. 6. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- БМ 1994: *Българска митология*. Енциклопедичен речник. София, 7М + Логис.
- БМ 2006: *Българска митология*. Енциклопедичен речник. София, 7М + Логис.
- БНТ 1961: *Българско народно творчество*, Т. 4: Митически песни. Отбрал и ред., предг. М. Арнаудов. София.
- Василева 1974: *Василева, М.* Календарни празници и обичаи. – В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 301–344.
- Въздушни явления 1870: Въздушни явления или Що е въздух, вятър, роса, слана, мъгла, облаци, дъжд, сняг, град, гръмотевица и светкавица, небесна дъга и как може да ся прокобява за времето кога ще ся развали. Пловдив и др., Книжарница на Хр. Г. Данов и с-ие в Пловдив, Русчюк, Велес.
- Въздушни явления 1874: Въздушни явления или Що е въздух, вятър, роса, слана, мъгла, облаци, дъжд, сняг, град, гръмотевица и светкавица, небесна дъга и как може да ся прокобява за времето кога ще ся развали. 2. изд. Пловдив и др., Книжарница на Хр. Г. Данов и сие в Пловдив, Русчюк, Велес.
- Георгиева 1980а: *Георгиева, Ив.* Атмосферни явления. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 461–464.
- Георгиева 1980б: *Георгиева, Ив.* Растителен и животински свят. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 466–469.

- Горанов 1979: *Горанов, Б.* Тракийските митове за Орфей и българските легенди за свирачи. – В: *Фолклор, език и народна съдба. Проблеми в българския фолклор*. Т. 4. София.
- Гребенарова 1996: *Гребенарова, Сл.* Календарни обичаи и обреди. – В: *Странджа. Материална и духовна култура. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, с. 305–351.
- Дражева 1980: *Дражева, Р.* Пролетно-летни празници и обичаи. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 438–450.
- Дуков 1974: *Дуков, Л.* Животновъдство. – В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 67–82.
- Дукова 2015: *Дукова, У.* Наименования демоните в българском языке. Москва, Издателство „Индрик“.
- Китанова 2015: *Китанова, М.* „Лошото време“ в българския народен календар. – *Дзяло*, е-списание в областта на хуманитаристиката, № 5, X-XX в. год. III. <<http://www.abcdar.com>> [14.05.2025].
- Колева 1986: *Колева, Е.* Допълнителни поминъци. – В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. Традиционна материална култура*. София, Издателство на БАН, с. 87–94.
- Новиков, Тримакас 2001: *Новиков, Ю. А., Р. Тримакас.* Поверия и сказания за волхвитите. – В: *Русский фольклор*, XXXI. Санкт-Петербург, Наука.
- Попов 1994: *Попов, Р.* Календарни празници и обичаи. – В: *Родопи. Етнографски проучвания на България*. София, Издателство на БАН, с. 82–118.
- Попов 1996: *Попов, Р.* Народен светоглед. – В: *Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, с. 216–237.
- Райчев 1973: *Райчев, А.* Народни песни от Средните Родопи. София, Издателство на БАН,
- Райчевски 1996а: *Райчевски, Ст.* Земеделие. – В: *Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, с. 22–52.
- Райчевски 1996б: *Райчевски, Ст.* Животновъдство. – В: *Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, с. 52–71.
- РНДКБ 2018: *Барболова, З., М. Китанова* (ред.). Речник на народната духовна култура на българите. София, Наука и изкуство.
- Ростовски 2014: *Ростовски, Д.* Св. Руно оросено: чудеса на Пресвета Богородица с поучения. София, Благо слово.
- СБНУ 1890: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. III. София, Държавна печатница.
- СБНУ 1900: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XVI–XVII. II. Материали. София, Държавна печатница.
- СБНУ 1949: Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XLIV. София, Печатница на Българската академия на науките.

- Симеонова 2000: Симеонова, Г. Учителят като пастир или пастирът – учител. – В: *Етнографски проблеми на народната култура*, т. 6. София
- Сими́на 1981: Сими́на, Г. Я. Народные приметы и поверья Пинежья. – В: *Русский фольклор*, XXI. Москва–Ленинград, Издательство „Наука“.
- СД 2009: Славянские древности. Этнолингвистический словарь, Т. 4. Москва, Международные отношения.
- Стаменова 1986а: Стаменова, Ж. Народен мироглед. – В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 293–310.
- Стаменова 1986б: Стаменова, Ж. Календарни празници и обичаи. – В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 244–284.
- Стойков 1979: Стойков, Хр. Д. Гост пристигна по роса: Разкази за деца и юноши. София, Български писател.
- Тодоров 1985а: Тодоров, Д. Атмосферни явления. – В: *Етнографски и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 262–264.
- Тодоров 1985б: Тодоров, Д. Народна метеорология. – В: *Етнографски и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 264–267.
- Троева-Григорова 2003: Троева-Григорова, Е. Демоните на Родопите. София, IMIR.

#### REFERENCES

- Balabanov 1980: *Balabanov, R. Medena rosa: Razkazi*. Sofia, Narodna mladezh.
- Boneva 1994: *Boneva, T. Naroden svetogled*. – In: *Rodopi. Etnografski prouchvaniya na Bulgaria*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 7–51.
- BER 2002: *Balgarski etimologichen rechnik*. Т. 6. Sofia, Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”.
- BM 1994: *Balgarska mitologia. Entsiklopedichen rechnik*. Sofia, 7M + Logis.
- BM 2006: *Balgarska mitologia. Entsiklopedichen rechnik*. Sofia, 7M + Logis.
- BNT 1961: *Balgarsko narodno tvorchestvo*, Т. 4: *Miticheski pesni*. Otbral i red., predg. M. Arnaudov. Sofia.
- Vasileva 1974: *Vasileva, M. Kalendarni praznitsi i obichai*. – In: *Dobrudzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 301–344.
- Vazdushni yavleniya 1870: *Vazdushni yavleniya ili Shto e vazduh, vyatar, rosa, slana, magla, oblatsi, dazhd, snyag, grad, gramotevitsa i svetkavitsa, nebesna daga i kak mozhe da sya prokobyava za vremeto koga shte sya razvali*. Plovdiv i dr., Knizharnitsa na Hr. G. Danov i s-ie v Plovdiv, Rushchuk, Veles.
- Vazdushni yavleniya 1874: *Vazdushni yavleniya ili Shto e vazduh, vyatar, rosa, slana, magla, oblatsi, dazhd, snyag, grad, gramotevitsa i svetkavitsa, nebesna daga i kak mozhe da sya prokobyava za vremeto koga shte sya razvali*. 2. izd. Plovdiv i dr., Knizharnitsa na Hr. G. Danov i sie v Plovdiv, Rushchuk, Veles.
- Georgieva 1980a: *Georgieva, Iv. Atmosferni yavleniya*. – In: *Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 461–464.
- Georgieva 1980b: *Georgieva, Iv. Rastitelen i zhivotinski svyat*. – In: *Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 466–469.

- Goranov 1979: *Goranov, B.* Trakiyskite mitove za Orfey i balgarskite legendi za svi-rachi. – In: *Folklor, ezik i narodna sadba. Problemi v balgarskiya folklor*, T. 4. Sofia.
- Grebenarova 1996: *Grebenarova, Sl.* Kalendarni obichai i obredi. – In: *Strandzha. Materialna i duhovna kultura. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, s. 305–351.
- Drazheva 1980: *Drazheva, R.* Proletno-letni praznitsi i obichai. – Im: *Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 438–450.
- Dukov 1974: *Dukov, L.* Zhivotnovadstvo. – In: *Dobrudzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 67–82.
- Dukova 2015: *Dukova, U.* Naimenovaniya demonov vo bolgarskom qzyke. Moskva, Indrik.
- Kitanova 2015: *Kitanova, M.* “Loshoto vreme” v balgarskiya naroden kalendar. – *Dzyalo*, e-spisanie v oblastta na humanitaristikata, N 5, X–XX v., god. III. <<http://www.abcdar.com>> [14.05.2025].
- Koleva 1986: *Koleva, E.* Dopalnitelni pominatsi. – In: *Plovdivski kray. Etnografski i ezikovi prouchvaniya. Traditsionna materialna kultura*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 87–94.
- Novikov, Trimakas 2001: *Novikov, Yu. A., R. Trimakas.* Poveriya i skazaniya za volkhvitite. – In: *Russkiy folklor, XXXI*. Sankt-Peterburg, Nauka.
- Popov 1994: *Popov, R.* Kalendarni praznitsi i obichai. – In: *Rodopi. Etnografski prouchvaniya na Bulgaria*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 82–118.
- Popov 1996: *Popov, R.* Naroden svetogled. – In: *Strandzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, s. 216–237.
- Raychev 1973: *Raychev, A.* Narodni pesni ot Srednite Rodopi. Sofia, Izdatelstvo na BAN.
- Raychevski 1996a: *Raychevski, St.* Zemedelie. – In: *Strandzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, s. 22–52.
- Raychevski 1996b: *Raychevski, St.* Zhivotnovadstvo. – In: *Strandzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, s. 52–71.
- RNDKB 2018: *Barbolova, Z., M. Kitanova (Eds.)*. Rechnik na narodnata duhovna kultura na balgarite. Sofia, Nauka i izkustvo.
- Rostovski 2014: *Rostovski, D. Sv.* Runo oroseno: chudesa na Presveta Bogoroditsa s poucheniya. Sofia, Blago slovo.
- SbNU 1890: Sbornik za narodni umotvoreniya, nauka i knizhnina. Kn. III. Sofia, Darzhavna pechatnitsa.
- SbNU 1900: Sbornik za narodni umotvoreniya, nauka i knizhnina. Kn. XVI–XVII. II. Materiali. Sofia, Darzhavna pechatnitsa.
- SbNU 1949: Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis. Kn. XLIV. Sofia, Pechatnitsa na Balgarskata akademiya na naukite.

- Simeonova 2000: *Simeonova, G. Uchitelyat kato pastir ili pastirat – uchitel.* – In: *Etnografski problemi na narodnata kultura*, t. 6. Sofia.
- Simina 1981: *Simina, G. Ya. Narodnye primety i pover'ya Pinezh'ya.* – In: *Russkiy folklor*, XXI. Moskva–Leningrad, Izdatelstvo “Nauka”.
- SD 2009: *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar*, T. 4. Moskva, Mezhdunarodnye otnošenija.
- Stamenova 1986a: *Stamenova, Zh. Narodni miroogled.* – In: *Plovdivski kray. Etnografski i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 293–310.
- Stamenova 1986b: *Stamenova, Zh. Kalendarni praznitsi i običai.* – In: *Plovdivski kray. Etnografski i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 244–284.
- Stoykov 1979: *Stoykov, Hr. D. Gost pristigna po rosa: Razkazi za detsa i yunoshi. Sofia, Balgarski pisatel.*
- Todorov 1985a: *Todorov, D. Atmosferni yavleniya.* – In: *Etnografski i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 262–264.
- Todorov 1985b: *Todorov, D. Narodna meteorologiya.* – In: *Etnografski i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 264–267.
- Troeva-Grigorova 2003: *Troeva-Grigorova, E. Demonite na Rodopite.* Sofia, IMIR.

✉ *Ac. d-p Робертинo Стоилов*

Секция за етнолингвистика

Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин”

при Българската академия на науките

бул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17, 1113 София, България

✉ *Assist. Prof. Dr. Robertino Stoilov*

Department of Ethnolinguistics

Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences

52 Shipchenski prohod, Bl. 17, 1113 Sofia, Bulgaria