

## ЗА АТМОСФЕРНОТО ЯВЛЕНИЕ *РОСА* КАТО ЖЕНСКИ ТЕЛЕСЕН И СИМВОЛЕН КОД В БЪЛГАРСКАТА ТРАДИЦИОННА КУЛТУРА

РОБЕРТИНО СТОИЛОВ (БЪЛГАРИЯ)

ИНСТИТУТ ЗА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК „ПРОФ. ЛЮБОМИР АНДРЕЙЧИН“

ПРИ БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

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

Настоящата статия изследва росата като телесен и женски код в българската традиционна култура. Анализът е насочен към онези представи и практики, в които природната влага се осмисля като медиатор на чистота, хубост, плодовитост, болест и женска свръхестественост. На основата на материал от етнографски, фолклорни, лексикографски и етнолингвистични източници се проследява как *росата* участва в моделирането на женската телесност както в положителен, така и в негативен план. Особено внимание е отделено на болестната номинация *русà*, на представите за самодивски и русалски болести, както и на ролята на самодивите, русалките и вещиците в семантичния комплекс на росата. Показва се, че в българската традиция *росата* функционира не само като природен феномен, а като културно натоварена гранична субстанция, чрез която се артикулират представи за телесна отвореност, уязвимост и трансфер на жизнена сила.

*Ключови думи:* роса; символен код; женски код; самодиви; русалки; вещици; етнолингвистика

## DEW AS A FEMALE BODILY AND SYMBOLIC CODE IN BULGARIAN TRADITIONAL CULTURE

ROBERTINO STOILOV (BULGARIA)

INSTITUTE FOR BULGARIAN LANGUAGE, BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

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

The paper examines *dew* as a female bodily code in Bulgarian traditional culture. The analysis focuses on beliefs and practices in which natural moisture is conceptualised as a mediator of purity, beauty, fertility, illness, and female supernatural power. Drawing on ethnographic, folkloric, lexicographic, and ethnolinguistic sources, the study traces 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).

ways in which dew contributes to the cultural modelling of female corporeality in both positive and negative terms. Special attention is paid to the illness-related designation *rusà*, as well as to beliefs concerning samodiva- and rusalka-related illnesses, and to the role of samodivas, rusalki, and witches within the semantic complex associated with dew. The article argues that in Bulgarian tradition dew functions not merely as a natural phenomenon but as a culturally marked liminal substance through which notions of bodily openness, vulnerability, and the transmission of vital force are articulated.

*Keywords:* dew; bodily code; female code; samodivas; rusalki; witches; ethnoлингвистика

## 1. Въведение

Някои от основните наблюдения върху етимологията на росата, ограниченото номинативно разнообразие на явлението и част от неговото лексикално поле вече бяха разгледани подробно в предходна статия, посветена на росата като сакрализирана природна влага и културен знак в българската традиция (Стоилов/Stoilov 2026: 28–47). Настоящата статия надгражда тази рамка, като се съсредоточава върху телесно-женските кодове, които росата активира в народната култура. В центъра на анализа стоят представите, според които природната влага участва в моделирането на женската телесност както в позитивен, така и в негативен план – като медиатор на чистота, хубост и плодovitост, но същевременно и като знак за уязвимост, болест и свръхестествено въздействие. Особено внимание е отделено на болестната номинация *rusà*, на самодивските и русалските болести, както и на ролята на самодивите, русалките и вещиците в семантичния комплекс на росата.

## 2. Женска телесност и позитивен символен код

В традиционната българска култура росата е тясно свързана с женското тяло като основен носител и медиатор на жизнените процеси. Тя се възприема като природна влага, която въздейства пряко върху телесната цялост, репродуктивните функции и здравето, поради което участието на жените в росните практики е не само допустимо, но и ритуално необходимо. Особено ясно това проличава в обредите от пролетно-летния календар, когато женското тяло се мисли като отворено към природните сили и способно да ги усвоява.

Кодът на чистотата е сред най-ранните и най-устойчивите значения, които росата придобива в женския телесен регистър. Миенето на лицето с утринна роса на Гергьовден, Великден и Енъовден е широко засвидетелствано в различни региони и се свързва с премахване на лунички, кожни обриви и нечистотии, натрупани през зимния период (Василева/Vasileva 1974: 332, 336; Дражева/Drazheva 1980: 446; Попов/Popov 1994: 107; Кирилова/Kirilova 2011: 26). Тук росата функционира не просто като вода, а като природен аналог на ритуалното почистване, при което телесната повърхност се подготвя за новия цикъл на живота.

Всеизвестно е, че за традиционния българин раждането и отглеждането на дете е от изключителна важност за жената, като това се явява основна

предпоставка за социално признание и уважение както от съпруга, така и от неговото семейство и цялата селска общност (Ангелова/Angelova 2025: 117, 141). В този смисъл социалната идентичност на жената е в значителна степен обусловена от репродуктивната ѝ функция, която се приема едновременно като биологична даденост и като културно регулиран статус. Човешкият живот е тясно свързан с възпроизводителните способности на жената, а раждането се мисли като основна биосоциална функция на здравето женско тяло (Ангелова/Angelova 2025: 140).

В тази система на представи раждането и отглеждането на дете не са само индивидуално преживяване, а социално значим процес, който определя мястото на жената в общността и легитимира нейния статус в семейната йерархия. Плодовитата жена традиционно се сравнява с *орна земя* и с *овошка*, докато бездетната е представена чрез негативни природни образи като *сухо дърво* (МЧТ/МChT 2008: 519), което ясно показва символното пренасяне на аграрни модели върху женската телесност. Чак след раждането на първото дете жената се утвърждава като пълноправен член на семейството (ЕБ/ЕВ 1985: 165), като именно от този момент тя получава пълно социално признание. По този начин плодовитостта се разкрива не само като биологичен факт, но и като ключов културен механизъм за конструиране на женската социална роля и ценностна оценка в традиционната общност (Ангелова/Angelova 2025: 141).

Особено показателна е връзката между росата и представите за женската хубост. Миенето на лицето и косата с роса, събирана от определени растения или дървета, цели не само здраве, но и естетическо съвършенство – бяла кожа, дълга коса, телесна цялост (Дражева/Drazheva 1980: 446–447; Бонева/Boneva 1994: 31). В този контекст росата се превръща в своеобразна природна субстанция с разкрасителна функция и с митологично натоварен произход, която легитимира телесната красота като природно и сакрално дадена.

### 3. Болест, уязвимост и *русà*

Наред с позитивните си значения росата участва и в негативния културен код на женствеността – този на болестта и уязвимостта. Вярванията за самодивски и русалски болести често се свързват при контакт с роса в неподходящо време или на неподходящо място, което води до телесно разстройство, парализа или продължително боледуване (Василева/Vasileva 1974: 335–336; Георгиева/Georgieva 1980: 468–469). Женското тяло, особено в определени възрастови или ритуални състояния, се възприема като по-податливо на подобни въздействия, което обяснява строгите забрани за движение и работа в росни пространства.

Лечебните практики при такива болести отново включват росата, но вече в контролирана форма. Къпането в роса, миенето с вода, в която е топено лечебното растение росен, или преспиването на росни места функционират като опит за възстановяване на нарушеното равновесие между

човешкото тяло и природния ред (Василева/Vasileva 1974: 335; Дражева/Drazheva 1980: 448). Този парадоксален механизъм – включващ лечение чрез същия елемент, който причинява болестта – разкрива дълбоко вкоренената амбивалентност на росата в телесния код.

Женското тяло и росата образуват устойчив семантичен комплекс, в който чистотата, плодовитостта и болестта не се изключват, а се допълват. Росата маркира моменти на телесна отвореност – както към здраве и обновление, така и към риск и уязвимост. Именно чрез този телесен регистър тя се утвърждава като ключов медиатор между природните цикли и човешката биологична и социална организация.

Росата не е просто природен фактор, който въздейства върху женското тяло, а културен инструмент, чрез който традиционната общност регулира женската телесност. Чрез нея се осмислят преходите между детство и зрелост, между безплодие и майчинство, между здраве и болест. Именно тази способност да структурира телесния опит, прави росата ключов елемент в системата на женските телесни кодове в българската традиционна култура.

Особено показателен е преходът от природното явление към болестната номинация *русà*. В редица локални традиции тази лексема се използва за означаване на детска кожна болест, което разкрива важен семантичен преход от природната влага към телесната уязвимост. В селата Стакьовци и Балванци *русà* се възприема като заболяване, причинено от грозна жена според народното вярване, което ясно въвежда персонифициран модел на женска вредоносност (СБНУ/SbNU 1914: 198). Болестта засяга именно детското тяло – възприемано като най-уязвимо и незакрепено – и по този начин се вписва в традиционните представи за необходимостта от защита на детето от женски свръхестествени сили. Контактът с росата тук не е неутрален природен акт, а момент на опасно пресичане между телесното и демонологичното.

Подобно болестно значение на *русà* е засвидетелствано и в Банско, където терминът обозначава детска болест с ясно негативна оценъчност (СБНУ/SbNU 1954: 519). Данните са потвърдени както от етнографски наблюдения (Вакарелски/Vakarelski 1977: 433), така и от лексикографската традиция, което показва устойчивостта на това значение в различни типове източници. Тук лексемата *русà* вече не функционира като единична локална номинация, а като по-широка болестна категория, в която се съчетават представи за телесно увреждане, възрастова уязвимост и вредоносно въздействие, свързано с женското начало.

#### 4. Женското тяло като медиатор

Женското тяло заема централно място в този медиаторен модел, тъй като именно чрез него се осъществява връзката между времето, пространството и природната сила на росата. Тялото влиза в росата, търкаля се в нея, измива се с нея, събира я и я пренася в домашното пространство под формата на вода, квас или обредна храна. В този процес жената функционира

като активен посредник, който улавя благоприятния момент и го трансформира в трайна полза за семейството и общността.

Това посредничество е особено ясно при практиките на събиране на роса за заквасване на мляко или за замесване на обредни хлябове, където природната влага се превежда в културно значим продукт (Бонева/Boneva 1994: 15; Гребенарова/Grebenařova 1996: 338; РНДКБ/RNDKB 2018: 349–350). Така росата престава да бъде просто природен феномен и се превръща във вещество, което чрез женското тяло преминава от външния свят в пространството на дома и обреда.

Именно тук се откроява една от най-съществените особености на женския код: жената не е само обект на въздействие от страна на росата, а и неин културен медиатор. Тя не просто приема природната влага, а я въвежда в системата на домашното, телесното и социално значимото. Така женското тяло се явява граница и проводник едновременно – мястото, в което природната енергия се улавя, преобразува и насочва към живот, плодородие и благополучие.

## 5. Самодиви, русалки и вещици

В българската митологична система росата е тясно обвързана с женски свръхестествени фигури, които се проявяват в гранични времеви и пространствени зони. Самодивите, русалките и вещиците се активират в ранните утринни часове и обитават пространства, белязани от роса – ливади, ниви, поляни и горски просеки, които в този момент се възприемат като временно изведени извън човешкия ред (Василева/Vasileva 1974: 331–336; Георгиева/Georgieva 1980: 466–469). В тези случаи росата не е неутрален природен фон, а активен маркер за присъствие на свръхестественото и за повишена опасност от контакт с него.

Особено показателна е връзката между росата и самодивите. В народните представи самодивите владеят росните места и времето на утринната влага. Стъпването по роса в периодите на тяхната активност се осмисля като нарушение на границите между човешкото и нечовешкото. Подобно нарушение може да доведе до самодивски болести, които се тълкуват като пряка санкция за навлизане в забранено пространство или време (Василева/Vasileva 1974: 332–333; Георгиева/Georgieva 1980: 468–469). Така росата функционира не като лечебна субстанция, а като медиатор на наказанието, чрез който самодивите упражняват контрол върху пространството си.

Русалките заемат сходна позиция в митологичната система, като тяхната активност е концентрирана в периода на Русалската неделя. В този времеви отрязък росата се мисли като особено наситена със свръхестествена енергия и може да бъде както лечебна, така и опасна. Ходенето по роса, къпането и миенето с нея през Русалската неделя се допуска само при спазване на определени забрани и предпазни действия. В противен случай се вярва, че човек може да бъде поразен от русалска болест и да се разболее

тежко и дори фатално (Василева/Vasileva 1974: 335–336; РНДКБ/RNDKB 2018: 347–350).

Особено място в системата на вярванията заемат вещиците и магьосниците, които боравят с росата целенасочено и съзнателно. За разлика от самодивите и русалките, чиито действия са спонтанни и свързани с нарушаване на забрани, вещиците използват росата като магически ресурс. Те я събират от чужди ниви, ливади и растения, за да отнемат плодородието, млякото или здравето и да ги пренасочат към собственото си стопанство (БМ/ВМ 2006: 258; СД/SD 2009: 473–474). Самият акт на събиране – с кърпа, престилка или чрез тялото – подчертава представата за росата като преносима жизнена сила, която може да бъде отнета, изстискана и присвоена.

Съвременните изследвания подчертават, че в народния и полуфолклорния дискурс границите между различните образи на женската магия често са размити. Вещицата, магьосницата и самодивата нерядко се припокриват и се различават най-вече според това дали дейността им се възприема като благотворна, или вредоносна (Китанова/Kitanova 2024: 30; РНДКБ/RNDKB 2018: 58). В рамките на това разбиране росата функционира като медиатор на тяхната сила: тя маркира пространства и времена, в които женската свръхестественост се проявява най-ясно и в които човешкото присъствие подлежи на особена регулация.

В изследванията върху апокрифните молитви злите сили се представят като многолик и структурно организиран комплекс, който включва както персонифицирани болести, така и демонични същества и вредоносни животни. В тази връзка М. Китанова разглежда *лошото време* в българския народен календар като лиминален (преходен) период, в който се нарушава космическото равновесие и се активизира присъствието на хтонични и демонични сили, което води до засилена ритуална регулация и система от забрани (Китанова/Kitanova 2015: 2–3).

В изследванията върху народните демонологични представи злите сили се осмислят като многолик и структурно организиран комплекс, който включва както персонифицирани болести, така и демонични същества и вредоносни животни. В рамките на тази интерпретация К. Мичева-Пейчева предлага тристепенна класификация на текстовете – молитви срещу зли духове, които причиняват болести (напр. треска, нежит), молитви срещу демонични фигури (вещици, дяволи, бесове) и молитви срещу вредоносни животни (змии, бесни кучета, вълци), като подчертава, че всички те функционират в рамките на етнолингвистичен модел, който обединява книжовната и народната традиция (Мичева-Пейчева/Micheva-Peycheva 2015: 9–10). По този начин злото се осмисля не като еднозначна сила, а като динамична система, която може да приема различни проявления в зависимост от контекста на човешкия опит и културната интерпретация.

В българската митологична традиция росата се осмисля не само като природен феномен, но и като носител на пречистваща и гранична символи-

ка, свързана с идеята за преход между световите и активизация на свръхестественото. В този контекст особено показателни са наблюденията на К. Мичева-Пейчева, според която в българската култура границата между чисто и нечисто често се реализира именно чрез природни елементи с лиминален характер като вода, роса и утринна влага. Авторката подчертава, че в традиционната система на вярвания контактът с росата в определени календарни моменти се мисли като пречистващ, но и потенциално опасен, тъй като утринната роса е част от сакрализираното време на прехода между нощта и деня, когато границите между човешко и нечовешко се размиват (Мичева-Пейчева/Micheva-Peycheva 2013: 72–73).

Същевременно в монографията на К. Мичева-Пейчева се подчертава и връзката между росата и представите за активност на нечистите сили, които според народните вярвания действат именно в ранните утринни часове, когато росата носи следите на свръхестественото присъствие в света (Мичева-Пейчева/Micheva-Peycheva 2013: 74–75). В резултат росата функционира като амбивалентен символен код – едновременно пречистващ и медиативен, но и потенциално опасен в рамките на народната демонологична картина.

Именно тази концептуална рамка позволява по-ясно да се интерпретира функционирането на росата като гранична субстанция в системата на женските свръхестествени образи. Така самодивите, русалките и вещиците могат да бъдат разглеждани като различни проявления на един и същ културен модел, в който росата се интерпретира като гранична субстанция. Тя обозначава моменти и места, в които женската телесност е едновременно отворена към благотворна природна сила и изложена на риск от демонологично въздействие. Именно чрез този модел традиционната култура артикулира механизмите на преходност, опасност и санкция, превръщайки природното явление в културен знак с ясно изразена митологична натовареност.

В научната литература злите сили в българската традиционна култура често се интерпретират не като еднозначно негативни, а като амбивалентни образи със сложна функционална структура. В разглежданата система К. Мичева-Пейчева подчертава, че т.нар. *нечисти сили* притежават и своя *светла страна*, която ги превръща в регулатори на социалния ред и пазители на домашното пространство, като тяхната функция се активира в зависимост от човешкото поведение и спазването на установените норми (Мичева-Пейчева/Micheva-Peycheva 2017: 38). Тази интерпретация допълва наблюденията за амбивалентния характер на самодивите, русалките и вещиците, които в разглеждания модел функционират като различни проявления на единен културен код на граничност и регулация.

## **6. Русалската роса и лечебно-диагностичните практики**

Още по-ясно календарно фиксирана е връзката между росата и русалките по време на Русалската неделя. В този период росата придобива отчет-

ливо амбивалентен характер – тя може да лекува, но и да разболява в зависимост от контекста и от спазването на обредните забрани (Василева/Vasileva 1974: 335–336; Дражева/Drazheva 1980: 446–449). Забраните за движение, работа и къпане в росата очертават временно затворено пространство, в което човешкото тяло става особено уязвимо за свръхестествени въздействия. Русалската роса не е просто природно явление, а знак за повишена сакрална опасност.

Особено сложен и многопластов е обредният статус на росата в периода на Русалската неделя. В традиционната културна система на българите този времеви отрязък се интерпретира като опасен и санкциониращ, тъй като тогава се активизират свръхестествени същества – русалки, самодиви и русалии, които могат да причиняват болести, но и да лекуват (Китанова/Kitanova 2015: 6; РНДКБ/RNDKB 2018: 347–349; ЕРБНМ 2021: 132). При тази интерпретация росата се мисли като носител на концентрирана сила, чиято употреба изисква строга регламентация. Според данните от *Речника на народната духовна култура на българите* ходенето по роса и умиването с нея през този период са едновременно допустими и рискови действия: от една страна, росата се използва с лечебна цел, особено при кожни и очни заболявания, а от друга се тълкува като самодивска или русалска, тоест натоварена с опасна енергия, която може да причини болест при нарушаване на обредните норми (РНДКБ/RNDKB 2018: 347–350). Тази амбивалентност е ясно засвидетелствана и в по-широкия славянски материал, където росата през определени календарни дни е определяна като особено силна, но и потенциално вредоносна, ако бъде използвана неправилно или в неподходящ момент (СД/SD 2009: 472–473).

В лечебните практики, свързани със самодивски и русалски болести, росата функционира и като диагностичен инструмент. При обичая ходене на росен болните преспиват на място, където расте билето росен, а появата на роса или пръст върху оставените предмети служи за гадаене на изхода от болестта (Василева/Vasileva 1974: 335–336; Дражева/Drazheva 1980: 447–448). В тези практики росата действа като посредник между човешкия и свръхестествения свят, чрез който се отчита волята на самодивите или русалките, без тя да бъде изрично изказана.

Особено показателни са практиките, при които болният се оставя да пренощува върху черга, постлана върху росен. На сутринта се извършва своеобразна диагностика: ако върху чергата се е появил росен, това се осмисля като знак за оздравяване, а ако има пръст – като предвестие за смърт. Вярва се, че тези следи се оставят от русалиите през нощта (Василева/Vasileva 1974: 335–336). Така росата функционира не само като лечебно средство, но и като средство за гадаене, което разкрива волята на свръхестествените сили.

С русалския комплекс е тясно свързано и вече споменатото билето росен. Според народните представи върхът му пада именно на Спасовден, ко-

гато русалиите идват да го берат. Затова болни хора се извеждат извън селото още в нощта срещу празника, за да преспят на открито, а на сутринта се къпят в росата и берат росен с надежда за изцеление (Василева/Vasileva 1974: 335). В тази връзка лечението не се свежда до билката сама по себе си, а включва строго регламентирана последователност от действия – нощуване извън дома, контакт с росата, правилен момент и правилно място.

В различни местни традиции *росенът* се възприема амбивалентно. На едни места той е лековито биле, което се бере и използва за лечение, докато на други се смята за опасна трева, до която не бива да се докосва, особено през Русалската неделя. Съществува вярване, че ако човек се закичи с росен, трябва да го носи, докато напълно изсъхне, иначе ще се разболе. В райони, където се смята, че русалиите чупят върховете на росена, е строго забранено да се стъпва върху него, тъй като дори одраскване може да доведе до тежко заболяване (Василева/Vasileva 1974: 335–336). Лечебните практики включват и използването на вода, в която е топен росен – с нея болните се мият или запояват, а в някои случаи се извършват баяния и кадения. Ако въпреки предпазните мерки някой се разболе през Русалската неделя, за него се казва, че е се е сблъскал с русалиите и лечението му е изключително трудно или дори невъзможно (Василева/Vasileva 1974: 335). Така росата и росенът вече не са само средства за лечение, а маркери на съдбовната граница между живота и смъртта.

## 7. Магически трансфер и социален контрол

В народните представи росата не функционира само като природна влага или като пасивен носител на символни значения, а и като активен магически ресурс, който може да бъде събиран, присвояван и пренасян. Най-ясно това проличава в практиките, свързани с отнемане на плодородие, мляко и жизнена сила от чуждо стопанство. В тези практики росата се възприема като материален носител на благополучие, който може да бъде отклонен от едно пространство и насочен към друго (БМ/ВМ 2006: 258; РНДКБ/RNDKB 2018: 344; СД/SD 2009: 472–474).

За разлика от самодивите и русалките, които действат спонтанно и санкциониращо, вещиците и магьосниците боравят с росата целенасочено и съзнателно. Централен мотив в магическите практики е инструменталното събиране на росата – чрез кърпа, престилка, риза или непосредствено чрез тялото – което се интерпретира като трансфер на жизнена сила (Василева/Vasileva 1974: 331; Георгиева/Georgieva 1980: 469; Бонева/Boneva 1994: 31; Попов/Popov 1996: 226). В този модел росата се мисли като преносима енергия, която може да бъде отнета, изстискана и присвоена, а женското тяло се превръща в активен инструмент на магическото действие.

Особено показателни са вярванията, свързани с плодородието на нивите. В народната представа това плодородие се съдържа не просто в цялата земя, а често в ограничен брой класове – т.нар. *майки*, *маточници* или *царе* –

които функционират като ядро на берекета. Магьосницата ги откъсва и ги пренася в собственото си стопанство, където те служат за прехвърляне на плодородието (Василева/Vasileva 1974: 331; Георгиева/Georgieva 1980: 469; БМ/ВМ 2006: 258). В някои варианти това действие се усилва чрез обирание на росата от класовете и изстискването ѝ у дома, което още по-ясно разкрива представата за росата като веществен и присвоим носител на жизнена сила (Бонева/Boneva 1994: 31; Попов/Popov 1996: 226).

Сходна логика стои и зад представите за отнемане на млякото. В народните вярвания чрез обирание на росата от пасища и ливади може да се вземе млякото на чуждия добитък и да се пренесе в собственото стопанство. По този начин млякото се мисли не само като хранителен продукт, а като материален израз на благополучие, зависещ от правилното или неправилното боравене с росата (Стаменова/Stamenova 1986: 269; Попов/Popov 1996: 226; СД/SD 2009: 473–474). Именно затова росата заема толкова важно място в магическите представи за стопанска загуба и успех.

Особено важен е и времевият режим на тези действия. Магическите практики с роса се извършват най-често в ранните утринни часове, преди изгрев, когато росата се представя като концентрирана жизнена енергия и все още не е *вдигната* от слънцето (СД/SD 2009: 472–473). Именно тогава магьосницата може да влезе в чужда нива, да обере влагата от класовете или да я събере върху тялото си, за да я пренесе у дома. В отделни локални традиции към това се прибавят и мотиви за телесна трансформация – например превръщане в птица или животно – които още по-силно подчертават връзката между росата, тялото и преминаването на границите между човешкото и нечовешкото (Василева/Vasileva 1974: 331).

Тъкмо възможността за такова присвояване обяснява широкия комплекс от забрани, страхове и санкции, свързани с росата. Не бива да се излиза на роса в определени дни, не бива да се допуска чуждо присъствие в нивите и пасищата, а движението в росни пространства в ранното утро лесно поражда подозрение. В този смисъл росата функционира не само като природен фактор и магически ресурс, а и като културен инструмент за социална регулация: чрез представите за нейното *обирание* традиционната общност санкционира подозрителното поведение и защитава границите между свое и чуждо, между позволено и забранено (РНДКБ/RNDKB 2018: 344–345; СД/SD 2009: 473–474).

Оттук идва и по-широката социална функция на магиите с роса. Те не само обясняват неуспехите в стопанството, но и легитимират подозрението към определени лица – най-често жени, възприемани като вещици, магьосници или носителки на неправомерна сила. Така росата се превръща в носител на социално напрежение: тя е едновременно благодат и заплаха, дар и присвоим ресурс. Именно чрез тази двойственост традиционната култура превръща природното явление в механизъм за поддържане на моралния и стопанския ред.

## 8. Изводи

Изследването показва, че в българската традиционна култура росата функционира не само като природен феномен, а и като сложен културен знак, чрез който се моделират представи за женската телесност, жизнената сила, болестта и свръхестественото въздействие. Анализираният материал разкрива, че значенията на росата не могат да бъдат сведени единствено до представите за плодородие и пречистване, които традиционно доминират в етнографските и фолклорните описания. Напротив, росата участва в много по-широка система от символни отношения, в която телесното, демонологичното и социалното са тясно взаимосвързани.

Анализът в настоящата публикация извежда росата като самостоятелен женски телесен код в българската традиционна култура. Проследените вярвания и практики показват, че природната влага участва активно в културното конструиране на женското тяло като пространство на чистота, хубост и плодовитост, но едновременно с това и като зона на уязвимост и потенциална отвореност към свръхестествени въздействия. По този начин росата се разкрива като посредник между природните цикли и културните представи за женската социална и биологична функция.

Съществен резултат от анализа е и поставянето на болестната номинация *русà* в по-широк етнолингвистичен контекст. Наблюденията показват, че връзката между росата и болестта не представлява изолирано лексикално явление, а е част от устойчива концептуална схема, в която природната влага се свързва с представи за телесна уязвимост, демонологична опасност и нарушено равновесие между човека и свръхестествения свят. Така езиковата номинация съхранява следи от по-дълбоки културни модели, които не винаги са видими в самите фолклорни текстове.

В статията се изяснява и ролята на самодивите, русалките и вещиците в семантичния комплекс на росата. Анализът показва, че тези персонажи могат да бъдат разглеждани като различни проявления на единна културна логика, в която росата функционира като лимиална субстанция, маркираща границите между човешко и нечовешко, между безопасно и опасно, между допустимо и забранено. В този смисъл тя не е просто фон на демонологичните представи, а активен медиатор на отношенията между човека и свръхестественото.

Настоящото изследване допринася и за по-пълното осмисляне на магическите практики, свързани с росата. Разглеждането на росата като преносим носител на плодородие, мляко и жизнена сила показва, че тя изпълнява важна социалнорегулативна функция. Чрез представите за нейното събиране, отнемане и прехвърляне традиционната култура не само обяснява стопанските неуспехи, но и конструира механизми за контрол върху поведението, собствеността и отношенията в общността.

Следователно росата може да бъде определена като един от най-многопластовите природни символи в българската народна култура. Настоящата публикация предлага цялостен етнолингвистичен прочит на това атмос-

ферно явление, като за първи път обединява в общ аналитичен модел неговите телесни, демонологични, лечебни и социални функции. По този начин се разкриват нови аспекти от българската народна картина на света и се очертават възможности за бъдещи сравнителни изследвания върху символиката на атмосферните явления в славянската културна традиция.

## ЛИТЕРАТУРА

- Ангелова 2025: *Ангелова, Ц.* Названия на състояние и процеси, отразяващи репродуктивните функции на жената (в етнолингвистичен аспект). София, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- БМ 2006: *Българска митология. Енциклопедичен речник.* София, Издателска група „7М + Логис“.
- Бонева 1994: *Бонева, Т.* Народен светоглед. – В: *Родопи. Етнографски проучвания на България.* София, Издателство на БАН, с. 7–51.
- Вакарелски 1977: *Вакарелски, Хр.* Етнография на България. 2. изд. София, Наука и изкуство.
- Василева 1974: *Василева, М.* Календарни празници и обичаи. – В: *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София, Издателство на БАН, с. 301–344.
- Георгиева 1980: *Георгиева, Ив.* Растителен и животински свят. – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София, Издателство на БАН, с. 466–469.
- Гребенарова 1996: *Гребенарова, Сл.* Календарни обичаи и обреди. – В: *Странджа. Материална и духовна култура. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София, Издателство на БАН, 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.
- ЕБ 1985: *Етнография на България. Т. 3,* София, Издателство на БАН.
- ЕРБНМ 2021: *Етнолингвистичен речник на българската народна медицина. Марияна Витанова, Ваня Мичева, Йоанна Кирилова, Калина Мичева-Пейчева, Надежда Николова.* София, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“.
- Кирилова 2011: *Кирилова, Й.* Пастирска терминология в Софийско. Велико Търново, Издателство „Знак’94“.
- Китанова 2015: *Китанова, М.* Лошото време в българския народен календар. – *Дзяло*, № 5, 38 с.
- Китанова 2024: *Китанова, М.* Вещицата в пролетно-летния цикъл на българския народен календар. – *Български език*, 71, № 2, с. 26–35.
- МЧТ 2008: *Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник.* Съст. и научна редакция Минчо Георгиев. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Мичева-Пейчева 2013: *Мичева-Пейчева К.* Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език. София, Издателство „Валентин Траянов“, с. 311.

- Мичева-Пейчева 2015: *Мичева-Пейчева, К.* Злите сили в средновековните апокрифни молитви. – *Дзяло*, № 5, 27 с.
- Мичева-Пейчева 2017: *Мичева-Пейчева, К.* Светлата страна на тъмните сили. – В: *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, pp. 31–38.
- 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, Издателство на БАН, с. 216–237.
- РНДКБ 2018: *Барболова, З., М. Китанова* (ред.). Речник на народната духовна култура на българите. София, Наука и изкуство.
- СБНУ 1914: Сборник за народна вяра и религиозни народни обичаи. Кн. XXVIII: I. София, Издание за Българската академия на науките.
- СБНУ 1954: Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XLVIII. София, Издание за Българската академия на науките
- СД 2009: Славянские древности. Этнолингвистический словарь, Т. 4. Москва, Международные отношения.
- Стаменова 1986: *Стаменова, Ж.* Календарни празници и обичаи. – В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, Издателство на БАН, с. 244–284.
- Стоилов 2026: *Стоилов, Р.* Атмосферното явление *роса* като сакрализирана природна влага: номинация и културна семантика в българската традиция. – *Български език*, № 1, с. 28–47.

## REFERENCES

- Angelova 2025: *Angelova, Ts.* Nazvaniya na sastoyaniya i protsesi, otrazyavashti re-produktivnite funktsii na zhenata (v etnolingvistichen aspekt). Sofia, Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”.
- BM 2006: *Balgarska mitologia. Entsiklopedichen rechnik*. Sofia, Izdatelska grupa “7M + Logis”.
- Boneva 1994: *Boneva, T.* Naroden svetogled. – In: *Rodopi. Etnografski prouchvaniya na Bulgaria*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 7–51.
- Georgieva 1980: *Georgieva, Iv.* Rastitelen i zhivotinski svyat. – In: *Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 466–469.
- Grebenarova 1996: *Grebenarova, Sl.* Kalendarni obichai i obredi. – In: *Strandzha. Materialna i duhovna kultura. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 305–351.
- Drazheva 1980: *Drazheva, R.* Proletno-letni praznitsi i obichai. – In: *Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya*. Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 438–450.
- EB 1985: *Etnografiya na Balgaria. Vol. 3*. Sofia, Izdatelstvo na BAN.
- ERBNM 2021: *Etnolingvistichen rechnik na balgarskata narodna meditsina. Mariyana Vitanova, Vanya Micheva, Yoanna Kirilova, Kalina Micheva-Peycheva, Nadezhda Nikolova*. Sofia, Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”.
- Kirilova 2011: *Kirilova, Y.* Pastirska terminologiya v Sofiysko. Veliko Tarnovo: Izdatelstvo “Znak’94”.

- Kitanova 2015: *Kitanova, M.* Loshoto vreme v balgarskiya naroden kalendar. – *Dzyalo*, No. 5, 38 p.
- Kitanova 2024: *Kitanova, M.* Veshchitsata v proletno-letniya tsikal na balgarskiya naroden kalendar. – *Balgarski ezik*, N 2, s. 26–35.
- MChT 2008: Mifologiya na choveshkoto tyalo. Antropologichen rechnik. Sast. i nauchna red. Mincho Georgiev. Sofia, Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”.
- Micheva-Peycheva 2013: *Micheva-Peycheva, Kalina.* Sblusukut na chistotata i nechistotata v bulgarskata kultura i ezik. Sofia, Izdatelstvo “Valentin Trayanov”, 311 p.
- Micheva-Peycheva 2015: *Micheva-Peycheva, K.* Zlite sili v srednevekovnite apokrifni molitvi. – *Dzyalo*, No. 5, 27 p.
- Micheva-Peycheva 2017: *Micheva-Peycheva, K.* Svetlata strana na tãmnite sili. – In: *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky.* Bratislava, Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, pp. 31–38.
- 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, Izdatelstvo na BAN, s. 216–237.
- RNDKB 2018: *Barbolova, Z., M. Kitanova (Eds.).* Rechnik na narodnata duhovna kultura na balgarite. Sofia, Nauka i izkustvo.
- SbNU 1914: Sbornik za narodna viara I religiozni obichai. Kn. XXVIII: I. Sofia, Izdanie za Balgarskata akademiya na naukite.
- SbNU 1954: Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis. Kn. XLVIII. Sofia, Izdanie za Balgarskata akademiya na naukite.
- SD 2009: Slavyanskíe drevnosti. Etnolingvističeskij slovar, T. 4. Moskva, Mezhdunarodnye otnosheniya.
- Stamenova 1986: *Stamenova, Zh.* Kalendarni praznitsi i obichai. – In: *Plovdivski kray. Etnografski i ezikovi prouchvaniya.* Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 244–284.
- Stoilov 2026: *Stoilov, R.* Atmosfernото yavlenie rosa kato sakralizirana prirodna vlaga: nominatsiya i kulturna semantika v bulgarskata traditsiya. – *Balgarski ezik*, No 1, s. 28–47.
- Vakarelski 1977: *Vakarelski, Hr.* Etnografiya na Bulgariya. 2. izd. Sofia, Nauka i izkustvo.
- Vasileva 1974: *Vasileva, M.* Kalendarni praznitsi i obichai. – In: *Dobrudzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya.* Sofia, Izdatelstvo na BAN, s. 301–344.

✉ *Ac. d-p Робертино 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