

Е.В. Ревуненкова

Лодка, камень, гора в малайском мире

У малайцев и других народов региона, жизнь и благополучие которых зависит от моря, существует разработанная система терминологии для обозначения различных типов судов. Общее малайское название судна, корабля или лодки *пера(x)у* вошло в международный лексикон, и в переводах с малайского, в том числе на русский язык, остается в своем оригинальном виде. Имеется много видов *перау* [Horridge 1985, 1986]. Часть из них в натуральную величину представлена в морском музее Джакартского порта. Наибольшее распространение на Малайском архипелаге «получили парусные суда типа прау с наборным корпусом. Для шпангоутов использовались стволы дерева с естественной кривизной. Деревянные части пропитывались смесью из рыбьего жира и извести. Корпус обшивался досками, главным образом, из тика. Вместо гвоздей часто применялись деревянные клепки, поскольку железо было относительно дорого, слабо закалено, плохо входило в твердую древесину и быстро ржавело в воде с повышенной соленостью. Нередко вместо клепок доски прикреплялись к шпангоуту волокном из кокосовой пальмы, затем пазы просмоливались. Такелаж очень прост. Паруса растягивались на длинных ряях. Материалом для парус-

сов в древности служила пальмовая рогожа» [Воробьев, Погадаев 2000: 78].

Особая роль мореплавания и лодки (корабля) у народов малайско-индонезийского региона отчетливо проявляется в социальной сфере. Существование лодки (корабля) восходит ко времени праавстронезийской общности, т.е. V–IV вв. до н.э. Реконструируя черты социального устройства австронезийцев, С.В. Кулланда отметил, что корабль у них мог быть самоудовлеющим названием административных и социальных единиц и просто совпадать с последними. Рефлексы этого далекого времени предков-мореплавателей сохраняются и по сей день у обитателей не только приморских областей, но и внутренних горных районов [Кулланда 1992: 39–40]. В протоавстронезийском языке слово, обозначающее лодку, реконструируется как *bangka* или *baranggay*. Это слово в современных общностях, говорящих на австронезийских языках, обозначает как лодку, так и дом, домохозяйство, небольшую социальную единицу. Понятие лодки употребляется как распространенная метафора для выражения некоей упорядоченности пространства и правил, определяющих иерархические отношения. И то, и другое очень важно на борту корабля [Waterson 1991: 93 со ссылками на литературу]. Лодка, корабль являются синонимом дома, общины в буквальном смысле слова у так называемых морских кочевников — оранг лаут, оранг селитар, которые живут в лодках и занимаются рыболовством, сбором моллюсков и другими видами морского промысла. Пока юноша не обзаведется собственной лодкой, он не может вступить в брак. Жители других островов и архипелагов также отождествляют понятия корабля (лодки) и деревенской общины. На островах Танимбар, Кей, Амбон, Флорес место, деревенские каменные площадки, где проходили общинные собрания, имели форму корабля, а старейшины и все уважаемые члены общины рассаживались в них как в ритуальных кораблях. На о. Танимбар община-лодка с собственным именем ассоциировалась с большим ритуальным судном, имеющимся в каждой деревне. На нем стоял алтарь, посвященный верховному божеству. Это был ритуальный центр деревни. На церемониях, связанных с установлением или возобновлением межобщинных (деревенских) связей, жители соседних деревень представляли на лодке «лодочный танец» [Vroklage 1936: 712–

714, 717, 726, 729; Waterson 1991: 49]. На о. Мадуро старейшина общины называется старинным термином *rangghitek* — рулевой плота [Vroklage 1936: 734]. У филиппинских народов (тагалов, бисая, ибанагов) деревенская община также уподоблялась кораблю, а старейшина общины назывался капитаном корабля [Vroklage 1936: 747].

Такое положение кажется естественным у обитателей прибрежных областей. Но подобные же представления присущи и некоторым народам, населяющим внутренние горные массивы. Тораджи Центрального Сулавеси, считают себя членами одного домохозяйства, называемого «судно», «корабль» [Vroklage 1936: 730]. Горцы острова Сумба, не связанные в своем быту с морем, в танцах-пантомимах изображают, как нужно сесть в лодку и как грести [Бернова 1972: 60]. У одного из индонезийских племен — ями, живущего в горах Тайваня, — имеются мужские объединения, называемые «союзы экипажей лодок» [Чигринский 1993: 22]. Современная каменная площадка, предваряющая вход в каро батакскую деревню Лингга (Сев. Суматра), также по форме напоминает корабль (личное впечатление 1999 г.). Можно сказать, что «лодочная символика» характерна для всей островной части Юго-Восточной Азии [Manguin 1986].

Отражением значимости корабля (лодки) является Морской кодекс малайцев (*Undang-undang laut*), составленный в Малаккском султанате в конце XV — начале XVI вв. В нем корабль рассматривается как миниатюрная модель малайского государства с безусловной централизацией власти во главе с капитаном корабля [*nakhoda*], который уподобляется верховному правителю на суше. Система правовых отношений на корабле дублирует правовые нормы, принятые в Малаккском султанате. За верховным правителем — капитаном — следует рулевой — *jurubatu* — или помощник капитана — *jurumudi*, который имеет функции премьер-министра — *бендахары* (*bendahara*). Главный штурман — *та'лин бешар* — имеет полномочия имама (*imam*) и начальника полиции — *теменггунга* (*temenggung*), а корабельные старшины (*tukang*) приравнены к придворным — *сидасиды* [Шаповалова 2004: 310]. Дома, особенно их крыши, на огромном пространстве от Суматры и Калимантана до Новой Гвинеи и островов Океании имеют форму лодки, иногда пере-

вернутой. На острове Танимбар передняя и задняя часть коньков крыш называется соответственно передняя и задняя мачты [Vroklage 1936: 712, 716–717, 725, 730]. Не только жизнь, но и погребальные ритуалы у многих народов стран Южных морей ассоциируются с понятием лодки [Moss 1925]. Умершего помещают в гроб, имеющий форму лодки (народы Молуккских островов, бахау, кенья и кайяны Центрального Калимантана и Саравака, тораджи Центрального Сулавеси), в четырехугольные каменные урны или ящики (о. Сумба), специальный домик мертвых, также по форме напоминающие лодку (о-ва Танимбар, Моротай, каро батаки Северной Суматры). У тораджей и сумбанцев они называются соответственно *kalamba* и *kabang*, что означает «лодка» [Vroklage 1936: 724, 727–729, 736]. Обряд захоронения в лодках у народов малайско-индонезийского региона имеет широкие типологические параллели в системе погребального культа и мифологических представлений славянских народов в древности и скандинавских народов в IX–XI вв. [Анучин 1890; Петрухин 1980: 79–91]. У тоба батаков еще в XIX — начале XX в. были разные способы погребения, в том числе и в деревянных гробах-лодках, каменных саркофагах в форме лодок. В настоящее время тоба батаки не хоронят умерших в лодках-гробах, но на современных могильных склепах, встречающихся по всей территории расселения этого народа, имеются каменные скульптуры лодок, которые я видела неоднократно во время работы среди батаков в июле 1999 г. Каро батаки хоронили умерших в деревянных гробах-лодках. Модели таких деревянных гробов в виде лодки-птицы и лодки с крышкой — *pelangkah (pelakah)* — имеются в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). В числе многих других предметов эти модели были подарены музею немецкими собирателями: в 1897 г. Георгом Мейсснером — администратором Делийской табачной компании на Суматре, и в 1904 г. Карлом Машмейером — служащим той же Делийской компании (№№ 381-В- 54, 855-9а).

Особую роль в погребальном обряде каро батаков в прошлом играли ритуальные «корабли мертвых» с деревянными скульптурными изображениями так называемого капитана корабля и персонифицированных душ умерших. Такие корабли пускали вниз по течению реки, и капитан, таким образом, сопровож-

дал души умерших в потусторонний мир. «Корабли мертвых» у каро батаков с их атрибутикой и символикой (корпусом, представляющим собой соединение птицы-носорога и хвоста водяной рептилии, тремя мачтами, изображениями проводников в иной мир и душ умерших) служили выражением шаманского комплекса и соответствовали шаманской лодке — средству передвижения шамана в экстатическом путешествии в подземном мире у народов с развитой системой шаманизма [Волкова 1961; Ревуненкова 1974: 167–180; Яхонтов 1997].

У тоба батаков, по-видимому, не было практики спуска на воду ритуальных «кораблей мертвых», но подобные корабли — очень распространенный орнаментальный мотив на традиционных тканях у тоба батаков, так же как у народов Южной Суматры [Steinmann 1937: 122–137; 1941: 149–205; Damm 1958: 67–73]. У нгаджу даяков (Южный Калимантан) в прошлом мужские гробы имели форму лодки, нос которой изображал птицу-носорога — символ божества Верхнего мира, а корма — хвост рептилии (змеи) — символ божества Нижнего мира [Schärer 1946: IX, Abb. 7]. Имеются у нгаджу даяков и ритуальные корабли духов, которые спускают на воду во время многодневного «праздника смерти» — *tiwah*, во время которого жрецы и жрицы исполняют песнопения, в которых описывают долгий путь корабля через море в Верхний мир и все опасности, преодолеваемые на этом пути. Кульминационным моментом церемоний, в которых участвует ритуальный корабль, является вселение духа в жрицу, называемое «вхождение в лодку», т.е. жрица уподобляется самой лодке [Schärer 1946: 151]. «Корабли духов» спускают на воду во время других церемоний — для получения счастья и благоденствия, продления жизни, умножения жизненной силы, в обряде омовения детей и др. [Zimmermann 1968: 327–328, 333–334, 360–361].

У нгаджу даяков и малайцев лодки использовались в шаманской практике как вместилище злых духов, духов болезней, которые выпускают в открытое море, и как средство передвижения шамана в поисках исчезнувшей души больного [Steinmann 1941: 182–195; Skeat 1900: 427; Cuisinier 1936: 108–109]. Один из видов заклинаний малайского шамана — призывания духа тигра — называется *ланчанг*. Это слово означает «быстроходное парусное судно» или «маленькая лодка, в которую кладут под-

ношения духам» [Iskandar 1970: 620]. Духа просят вселиться в модель корабля ланчанг: «Спустишься и войди в свое воплощение», т.е. корабль [Skeat, 1966, № ССХ; цит. по: [Брагинский 1975: 75]. Сам шаман называется паванг — слово с широким кругом значений, охватывающих такие понятия, как «способность, мастерство». Этим же словом обозначаются понятия «рулевой», «кормчий», «поэт».

«Лодочная» символика широко использовалась в суматранской суфийской традиции, особенно ярко проявившейся в различных вариантах «Поэмы о лодке» — *Shair perahu* (конец XVI — начало XVII в.), где лодка отождествляется с гностиком и бытием Аллаха, ее части олицетворяют определенные суфийские концепты, а духовный путь гностика уподобляется лодке, мчащейся на всех парусах по могущественному океану к острову — символу Высшей Реальности [Брагинский 1969: 147–163; Брагинский 1975: 95–96; Брагинский 1983: 439–445; Braginsky 1988: 263–301; Braginsky 1998: 50–64].

Образ лодки в сознании и культуре народов Индонезии нередко переплетается с образом камня, также чрезвычайно распространенным культурным символом в этом регионе. Упомянутые выше погребальные сооружения на Молуккских островах, о. Сумба, у тораджей, тоба батаков и др. часто сделаны из камня. На острове Манггарай многие крупные камни считаются окаменевшими лодками, на которых прибыли когда-то предки жителей острова. Этим камням время от времени приносят жертвоприношения [Vroklage 1936: 726]. В состав многих малайских топонимов — как реально существовавших и существующих, так и вымышленных — входит слово «камень». В знаменитом культурно-историческом памятнике Седжарах Мелаю, или Сулалат-ус-салатин, встречаются такие названия мест, как Бату Белак (Расколотый камень), Бату Улу (Камень верховья реки), Бату Пахат (Резной камень), Бату Хампар (Плоский камень), Букит Бату (Каменный холм), Лубук Бату (Каменный омут). В составе топонимов современной Джакарты нередко встречается детерминатив Бату [Оглоблин 1995: 82]. Имеется и немало этимологических мифов о том или ином месте, в название которого входит слово «камень». Так, название Бату Белак появилось потому, что на этом месте с дерева на камень упал син-

гапурский богатырь и камень раскололся [Sedjarah Melaju 1952: 51].

В сказочном фольклоре малайцев распространен сюжет о превращении в камень действующих лиц или предметов. В малайских мифах небесный свод воспринимается как плоский камень (*Batu hampar*), сквозь отверстия которого виден свет, образующий звезды [Skeat 1900: 5]. В названиях дренеяванских княжеств также часто встречалось слово «камень»: Вату Хумаланг (Камень-преграда), Вату Тиханг (Столбовой камень), Вату Кура (Черепаший камень) [Кулланда 1992: 91]. В древнеяванских государствах существовал культ священных камней. Одно из ярких его проявлений можно было наблюдать в церемонии выделения земли в свободное от налогов владение. Перед началом церемонии устанавливался священный камень — Санг Хьянг Вату Сима — Господин дух камня свободной земли. Жрец и все присутствующие совершали ритуальные действия, сопровождавшиеся заклинаниями, обрядовыми танцами жертвоприношениями в виде одежды, золота, крисов, пищи [Бимбаева 2004: 50–52].

Церемонии вокруг священного камня-алтаря сохранились у многих народов Индонезии. У сумбанцев записан обряд созыва духов предков семьи перед началом праздника, посвященного сбору урожая. Ключевым моментом его было возложение жертвоприношений на камень-алтарь и обращение к духам предков. У сумбанцев, ниасцев и других малых народов Индонезии существуют представления о способности духов предков навещать живых, вселяясь в камень. Поэтому камни, особенно не совсем обычной формы (цилиндрической или напоминающие человеческие фигуры), считались вместилищем предков. Их приносили домой и хранили на чердаках или алтарях в жилищах [Бернова 1980: 46]. У ибан даяков Саравака до сих пор распространен особый ритуал с точильным камнем — *gawai batu* [Masing 1997, I: 32–33].

Представления, связанные с почитанием камней у народов малайско-индонезийского региона, типологически сходны с культом камней у горных народов Восточной Индии [Маретина 1970: 175–188] и широко распространенным культом камней у народов Восточной и Центральной Азии — монголов, алтайцев, тувинцев, бурят, калмыков (ср. кучи камней обо, гадания с

камнями, способность особых магических камней вызывать дождь и т.п.) [Вербицкий 1893: 84, 158–159; Топоров 1980: 314; Бакаева 2003: 76–83, 112–116, 207–212].

Связь лодка-камень часто дополняется еще одним широко распространенным стереотипом традиционного сознания — представлением о горе. В сунданском фольклоре имеется сказание о происхождении горы Тангкубанпераху, расположенной на Яве недалеко от Бандунга. Герой сказания встречает женщину, на которой собирается жениться, не зная, что на самом деле это его мать. Женщина дает ему задание построить дамбу и сделать лодку для катания по воде. Юноша работу не закончил, в гневе с силой ударил по лодке, лодка перевернулась и превратилась в гору, которая так и называется Тангкубанпераху, что значит «перевернутая лодка» [Purbohadiwidjaja 1955; Satjadibrata 1959, II: 28–37].

Почитание гор распространено у всех народов малайско-индонезийского региона. С ними связывают местонахождение богов и духов, а также основателей государств и городов-княжеств. Первые северосуматранские княжества — Самудра и Пасай, — согласно историко-культурному памятнику малайского средневековья Сулалат-ус-салатин (Седжарах Мелаю), были основаны у высокого места. Правители первых малайских, бугийских, макассарских государств были люди, спустившиеся с гор [Sedjarah Melaju 1952: 22–23; Noorduyn 1965: 13–139]. У малайцев такой горой считается холм Сигунтанг вблизи Палембанга, и сейчас сохранивший это название. Династия первой малайской империи Шривиджайи именовалась Шайлендрами, т.е. царями гор. Князья и султаны средневековых малайских княжеств — Малакки, Перака, Негри Сембилана, Джохора — считали себя потомками палембангских князей, обосновавшихся на горе Сигунтанг, или Сигунтанг Махамеру [Skeat 1900: 2; Westenenk 1923: 212–227; Wilkinson 1940: 91; Braddel 1956: 151]. В малайской традиции с названием горы Махамеру отождествляется существующий вулкан Гунунг Демро, расположенный в бассейне реки Палембанг. Вулкан считается обиталищем духов, среди которых называют имена Деманг Лебар Дауна, Ван Эмпук и Ван Малини — предков малайцев, упоминаемых в средневековом малайском памятнике Седжарах Мелаю, или Сулалат-ус-салатин [Wilkinson 1939: 138]. Культ гор у малайцев

слился с заимствованным из индуизма культом священной горы Меру [Josselin de Jong 1965:13] — огромной золотой горы, представлявшей собой центр Вселенной, вокруг которой движутся все планеты и на трех вершинах которой (золотой, серебряной и железной) обитают высшие божества — Брахма, Вишну, Шива, Индра и др.

Культе священных гор сохранился и у яванцев, в том числе и почитание горы Меру (у яванцев — Сумеру или Семеру). В яванском историко-мифологическом памятнике «Танту Панггеларан» рассказывается о тех временах, когда на Яве еще не было священной горы Меру. Позднее часть ее была перенесена из Индии [Pigeaud 1962, IV: 36; Парникель 1980: 65; Кузнецова 1989: 25]. В космогонической мифе яванцев, записанном в произведении «Серат Маник Майя» (1725 г.) рассказывается о перенесении горы Семеру (Сумеру) с запада на восток Явы. В настоящее время самая высокая точка на Яве (выс. 3676 м) — действующий вулкан, называемый Сумеру. В эпоху Маджапахита (XIII–XVI вв.) расположенный к югу от Сурабайи горный массив Пенанггунган играл роль мировой горы Меру и в качестве таковой выступал олицетворением целостности космоса и вместе с тем вместилищем жизненной силы государства и символом его единства [Кузнецова 1989: 17–18, 28–30]. Идея горы Меру лежит в архитектуре любого яванского храма [Stutterheim 1939].

Имеется у яванцев и культ священной горы Бромо [Брахма], хтонический характер которого отмечали исследователи [Stutterheim 1925, I: 237]. Современный дворцовый комплекс в Аче, называемый Гунонган, является символом космической горы Меру, возможно, посвящен индуисткому богу огня и сооружен в княжестве Лам(и)ри до принятия мусульманства, а не во времена расцвета султаната Аче в начале XVII в. при султани Искандаре Муда (1607–1636) [Wessing 1988: 157–194].

В обрядовой культуре малайцев и яванцев мотив горы также широко распространен. Праздничная еда в средневековой Яве состояла из огромных конусообразных гор вареного риса — гунунганов. Двадцать четыре горы — двенадцать мужских и двенадцать женских — водружались на специальные носилки и в торжественной процессии доставлялись во двор Великой мечети [Кузнецова 1989: 169]. Такие же горы риса несла целая

процессия в недавнем прошлом современной яванской деревни [Бунтаран 1959: 35]. В знаменитом яванском театре плоских кожаных кукол — ваянге кулите — очень важную роль играет один из важнейших его атрибутов — заставка в виде изображения горы в форме треугольника с закругленными у основания боковыми сторонами и богатым декором внутри. Этот театральный атрибут со сложной религиозно-философской и художественно-образительной символикой [Hidding 1931: 640; Rassers 1959: 141–151; Bosch 1960; Josselin de Jong 1961: 293; Соломоник 1983: 86–92; Чукина 1991: 7, 44] восходит в конечном счете к образу мировой горы или тождественному ей образу мирового дерева. Он и называется по-явански гунунган (гора) или кайон (дерево). Узор «священная гора» (сри гунунг), представляющий собой вытянутые треугольники или группу небольших холмиков, скомпонованных в горообразные композиции, является одним из самых распространенных орнаментальных мотивов классических яванских батиков. Несколько таких тканей имеется в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере). В тканях северо-западной Явы узор горы присутствует в «пейзажных» батиках, где изображается скальный грот причудливых очертаний [Чукина 1991: 21; Волшебный мир узоров 2003: 56–58].

Кульг гор у народов малайско-индонезийского региона и особенно концепция храмов-гор были присущи и другим древним государствам Юго-Восточной Азии — Фунани, Камбодже, Таиланду [Soedes 1962: 205–206; Холл 1958: 90; Парникель 1982: 29–32], а культ легендарной горы Меру распространился вместе с буддизмом у монгольских народов, некоторых народов Китая, Тибета. В этих странах, как и на Яве, эта гора называется Сумеру (Сумер, Сумур, Сумбур) [Кузнецов 1961: 83–84; Жуковская 1968: 213; Бакаева 2003: 206]. В типологическом плане почитание гор у народов Нусантары можно сравнить с почитанием священных гор — символа центра мира народами Саяно-Алтайского нагорья — монголами, бурятами, калмыками и др. [Вербицкий 1893: 152–159; Каруновская 1935: 161–163; Дыренкова 1940: 257, 273; Потапов 1946; Потапов 1991: 96–97, 185–186, 198–199; Гомбоев 2002: 69–77; Бакаева 2003: 206–212]. Легенды об основании городов-государств у подножья гор, о нисхождение первых правителей с небес на гору, представле-

ние о горе как обиталище душ умерших и как центре (оси) мира, пересекающееся с представлением о мировом дереве, вписываются в широко известные мировые традиции, связанные с понятием «гора» [Топоров 1980: 311–315].

Триада «лодка-камень-гора» — один из самых устойчивых мировоззренческих стереотипов у народов малайско-индонезийского региона, имеющий широкие параллели и аналогии в традиционном сознании разных народов мира. Восходящие к глубокой архаике образы и представления, связанные с лодкой, камнем и горой, стали важнейшими культурными символами, которые постоянно воспроизводятся во все последующие эпохи, накладывая свой отпечаток на социальную организацию, религиозно-мифологическую картину мира, ритуал, фольклорное и литературное творчество, ремесло и изобразительное искусство многочисленных обитателей малайского мира, населяющих как прибрежные, так и глубинные районы высокогорья.

Литература

Анучин Д.Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда // Труды Московского археологического общества. Древности. 1890. Т. 14. Вып. 3.

Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.

Бернова А.А. Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX — начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Билбаева А.В. Доиндуистские верования на древней Яве // Малайско-индонезийские исследования XVI: Сб. ст. в память Б.Б. Парникея. М., 2004.

Брагинский В.И. К анализу структуры «Поэмы о лодке» Хамзаха Фансури // Литература Востока. М., 1969.

Брагинский В.И. Эволюция малайского классического стиха. Повествовательные формы фольклорной и письменной традиции. М., 1975.

Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX веков. М., 1983.

Бунтаран. По Центральной Яве. М., 1959.

Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1893.

Волкова М.П. (изд., пер., комм.) Нишань самани битхе (Предание о нишанской шаманке). М., 1961.

Волшебный мир узоров: Энциклопедия орнаментальных мотивов Юго-Восточной Азии. М., 2003.

Гомбоев Б.Ц. Почитание духов гор у окинских бурят // Этнографическое обозрение. 2002. № 2.

Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.

Жуковская Н.Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. М., 1968.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4–5.

Кузнецов Б.И. Тибетская летопись и светлое зеркало царских родословных. Л., 1961.

Кузнецова С.С. У истоков индонезийской культуры. М., 1989.

Кулланда С.В. История Древней Явы. М., 1992.

Оглоблин А.К. О топонимах Джакарты // Города-гиганты Нусантары и проблемы их развития: Малайско-индонезийские исследования IV. СПб., 1995.

Парникель Б.Б. Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М., 1980.

Парникель Б.Б. О фольклорном средстве народов Юго-Восточной Азии // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982.

Петрухин В.Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии // Символика культов и ритуалов у народов зарубежной Азии. М., 1980.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Ревуненкова Е.В. «Корабль мертвых» у батаков Суматры // Культура народов Востока: Сб. МАЭ. Т. 30. Л., 1974.

Соломоник И.Н. Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра плоских изображений. М., 1983.

Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I.

Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958.

Чигринский М.Ф. Аборигены Тайваня. Очерк этнической истории и традиционной культуры. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1993.

Чукина Н.П. Искусство Индонезии. М., 1991.

Шаповалова С.В. Морской кодекс «Унданг-унданг лаут» («Морские законы», XV–XVI вв.) как источник по истории средневековой Малайи // Малайско-индонезийские исследования XVI: Сб. ст. в память Б.Б. Парникеля. М., 2004.

Яхонтов К.С. Шаманка нисань / Факсимиле рукописи, изд. текста, transl., перевод на русский яз., примеч., предисл. К.С. Яхонтова. СПб., 1997.

- Bosch F.D.K.* The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. 's-Gravenhage, 1960.
- Braginsky V.I.* A Preliminary Reconsruction of the Rencong Version of "Poem of the Boat" // Bulletin de l'École Française d'Extreme-Orient. 1988. T. LXXVII.
- Cuisinier J.* Danses magiques de Kelantan. P., 1936.
- Çoedes G.* Les peuples de péninsula Indochine. P., 1962.
- Damm H.* Ein "Schiffstuch" aus Süd-Sumatra // Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 1958. B. XVII.
- Hidding K.A.* De betekenis van kekajon // Tijdschrift voor Taal,-Land- en Volkenkunde. 1931. D. LXXI. Afl. 3-4.
- Iskandar T.* Kamus Dewan. Kuala Lumpur, 1970.
- Josselin de Jong P.E. de.* /rec./ H.G. Quaritch Wales. Prehistory and Religion in Southeast Asia. L., 1957 // Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde. 1961. D. 117.
- Josselin de Jong P.E. de.* Agama-agama di gugusan pulau Melayu. Kuala Lumpur, 1965.
- Manguin P.* Shipshape Societies: Boat Symbolism and Political Systems in Insular Southeast Asia / Eds. D. Marr, A. Milner. Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries. Singapore, 1986.
- Moss R.* The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago. Oxford, 1925.
- Noorduyn I.* Origins of South Celebes Historical Writing // An Introduction to Indonesian Historiography / Eds. Soedjatmoko, Moh. Ali, G.J. Resink, G. McT. Kahin. Ithaca, N.Y., 1965.
- Pigeaud Th.G.* Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nagara-Kërtagama by Rakawi Prapañca of Majapahit 1365 A.D. V. IV. The Hague, 1962.
- Purbohadiwidjaja M.* Disekitar nama gunung Tangkubanperahu // Bahasa dan budaya. 1955. N 5.
- Rassers W.H.* Pañji, the cultural Hero. A Structural Study of Religion in Java. The Hague, 1959.
- Schärer H.* Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo. Leiden, 1946.
- Sedjarah Melaju menurut terbitan Abdullah / Eds. T.D. Situmorang, A. Teeuw. Djakarta, 1952.
- Skeat W.W.* Malay Magic, being an Introduction to the Folklore and popular Religion of the Malay Peninsula. L., 1900.
- Steinmann A.* Les "tissus a jonques" du sud de Sumatra // Revue des Arts Asiatiques. 1937. T. XI.
- Steimann A.* Das kultische Schiff in Indonesien // Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst. 1941. N 13–14.
- Sutterheim W.F.* Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien. Bd. I–II. München, 1925.
- Sutterheim W.F.* Iets over Prae-hindoeistische bij zettingsgebruiken op Java // Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. 1939.

Vroklage B.A. Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee // *Anthropos*. 1936. Bd. 31.

Waterson R. The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia. Singapore 1991.

Wessing R. The Gunongan in Banda Aceh, Indonesia: Agni's Fire in Allah's Paradise? // *Archipel*. 1988. N. 35.

Westenenk L.C. Boekit Seguntang en Goenoeng Mahaméru uit de Sedjarah Melajoe // *Tijdschrift voor de Taal,-Land- en Volkenkunde*. 1923. D. LXIII. Afl. 1.

Wilkinson R.J. The Bernam Slab-graves // *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1939. V. XVII. Pt. 1.

Wilkinson R.J. Early Indian Influence on Archipel // *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. 1940. V. XVIII. Pt. 2.

Zimmermann Ph. Studies zur Religion der Ngadju-Dyak in Süd-Borneo // *Ethnologica*. 1968. Bd. 4.