

В. Г. Лысенко

ДИСКРЕТНОЕ И КОНТИНУАЛЬНОЕ ВО ВТОРОЙ КАНДЕ «ВАКЪЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ¹

Во всех мыслительных построениях, какой бы эпохе и культуре они ни принадлежали, можно всегда обнаружить два способа представления целостности объекта — дискретный (объект как совокупность отдельных частей) и континуальный (объект как нечто сплошное и непрерывное). Дискретное и континуальное являются, несомненно, универсальными схемами мышления, но их конкретное наполнение и конкретное сочетание задаются общим полем культурно обусловленного смысла, в котором они существуют и действуют. Определение смысла всегда связано с уяснением того, что есть целое. Именно поэтому я связываю схемы дискретного и континуального с разными моделями целостности. Первая — это нерасчлененная сплошная целостность, в которой части и внутренние качественные дистинкции считаются условными и в конечном счете иллюзорными. В индийской мысли эта модель, которую я называю монистико-континуалистской или монистико-холистской, характерна для традиции адвайта-веданты с ее идеей абсолютного тождества индивидуальной души и мирового духа, Атмана и Брахмана.

Во второй модели целое представлено как механическая сумма частей, отсюда и ее название — механико-атомистическая. Она характерна для буддийской теории дхарм, с точки зрения которой все, что мы воспринимаем как целое, есть лишь поток элементов. Если в первой модели части иллюзорны, то во второй — иллюзорна сама целостность. Третья модель — это целостность, достигаемая за счет выполнения каждой частью собственной

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 02-03-18064а. Положенный в ее основу доклад был прочитан на XXVI Зографских чтениях (2005 г.).

функции (классический индийский пример — движение колесницы). Холистико-функциональная модель используется многими индийскими школами. Наконец, синтетико-атомистическая модель. Здесь целостность — это результат присущности целого каждой части (классический пример нити и ткани). Именно эта модель характерна для вайшешики, которой я занимаюсь. Мы видим, что между полюсами крайней континуальности первой модели и крайней дискретности второй модели располагаются разные комбинации того и другого.

Вторая канда «Вакьяпади» (сочинения знаменитого индийского лингвофилософа Бхартрихари, далее — ВП) посвящена обсуждению семантического статуса предложения — является ли оно неделимой смысловой единицей или же смысл предложения есть совокупность смысла отдельных слов? Именно в этой дискуссии я обнаруживаю черты всех четырех моделей целостности, которые упомянуты выше.

В начале второй канды Бхартрихари перечисляет восемь взглядов на предложение:

- 1) предложение есть глагол (*ākhyāta*);
- 2) предложение есть собрание слов (*śabdasaṃghāta*);
- 3) предложение есть универсалия, пребывающая в собрании (*jātiḥ saṃghātavartinī*);
- 4) предложение есть единственное слово без частей (*eko 'navayaḥ śabdaḥ*);
- 5) предложение есть последовательность (*krama*) [слов];
- 6) предложение есть ментальный синтез (*buddhyanusaṃhṛti*);
- 7) предложение есть первое слово (*padam ādyam*);
- 8) предложение есть каждое отдельное слово, соединенное с другими словами отношением взаимного ожидания (*sākāṅkṣa*).

Комментатор Бхартрихари Пуньяраджа (X в.) делит все эти взгляды на две основные категории: концепции неделимости предложения (*akhaṇḍapakṣa*), куда входят (3), (4) и (6), и концепции делимости предложения (*khaṇḍakapakṣa*), включающие (1), (2), (5), (7) и (8). Среди последних также выделяется две категории: *abhihitānvaṇapakṣa* («связывание того, что уже выражено») — теория, согласно которой сначала слова выражают собственное индивидуальное значение, затем выраженные (*abhihita*)

индивидуальные значения слов соединяются (*anvaṃya* «соединение») для того, чтобы совместными усилиями выразить значение предложения (точки зрения (2) и (5), и *анвита-абхидхана* («выражение связанного смысла») — теория, не признающая, в отличие от первой, что изолированные слова имеют собственное значение, и поэтому утверждающая, что предложение выражает (*abhidhāna* «выражение») значения слов в их взаимной связи друг с другом (сюда можно отнести точки зрения (1), (7) и (8).

В дальнейшем позиция, обозначенная термином *абхихита-анвая*, развивается школой мимансака Кумарилы Бхатты, тогда как *анвита-абхидхана* — сторонниками его оппонента Прабхакары.

Во второй канде Бхартрихари занят в основном изложением и опровержением концепций сторонников делимости предложения и соответственно доказательством истинности точки зрения неделимости. Ни авторов этих концепций, ни школы, к которым они могли принадлежать, Бхартрихари не называет. Комментаторы считают, что его оппонентами были в основном мимансаки, однако есть основания предполагать, что у истоков некоторых концепций лежат идеи древних грамматистов, от которых до нас дошли практически только имена, упомянутые в разных источниках, например Ваджапьяна. Ему приписывают концепцию, согласно которой значение фразы представляет собой «слияние» (*saṃsarga*) индивидуальных значений слов [Zimmermann 1989: 412].

С этой концепции, соответствующей пункту (2) «предложение есть собрание слов» (*śabdasaṃghāta*) классификации Бхартрихари, мы и начнем. Прежде чем слово войдет в предложение, оно уже имеет собственное значение, которое в этом предложении сохраняется.

«2.41. Если изолированное слово выражает определенный объем смысла, его провозглашают выразителем того же объема смысла и (когда оно конституирует) смысл фразы»².

То есть слово вне и внутри предложения имеет тот же самый смысл. Когда слова, каждое с собственным смыслом, соединяются в предложение, они порождают новый смысл — смысл предложения.

² *Kevalena padenārtho yāvānevābhidhīyate,
vākyaṛthaṃ tāvato ṛthasya tadāhurabhidhāyakam* (ВП 2.41).

«2.42. Но то, что появляется в результате соединения [слов] как нечто отличающееся и дополнительное [к смыслу отдельных слов], есть то, что называют смыслом предложения, преобладающим во множестве слов»³.

Этот новый смысл является результатом соединения индивидуальных слов, причем смысл этот имеет своим субстратом все слова, конституирующие фразу. Данная концепция представляет, на мой взгляд, яркое воплощение синтетико-атомистической модели в понимании языка.

Объяснение процедуры смыслополагания в терминах синтетико-атомистической модели, предлагаемое здесь Бхартрихари, находит параллели в размышлениях индийских философов о проблеме части и целого. Так, в полемике найяйиков и буддистов сталкиваются по сути две модели: синтетико-атомистическая и механико-атомистическая. Буддисты утверждают, что целое есть фикция, в каждый данный момент реальна лишь механическая сумма (агрегат) частей. С точки зрения ньяи, которую разделяли и вайшешики, целое не сводится к сумме частей. Например, ткань есть не просто совокупность нитей, как и горшок — не совокупность своих частей, иначе, как утверждает Гаутама, их даже нельзя было бы удержать в руках (наши пальцы проходили бы сквозь них, как сквозь песок) и толкать («Ньяя сутры» 2.2.33–37).

И горшок, и ткань представляют собой целостные субстанции, обладающие качествами и функциями, которых нет у отдельных частей, — вещи, составленные из атомов, отличаются от последних. Аргументы Гаутамы и Ватсьяяны развивали Уддьотакара, Удаяна, Шридхара, Вачаспати Мишра, а контраргументы с буддийской стороны — Дхармакирти. Мы не будем здесь вникать в детали этой полемики. Отметим только, что речь шла о статусе целого как некоего синтетического принципа: если буддисты считали его продуктом нашего ума, то найяйики с вайшешиками — реально существующим.

Бхартрихари далек от этой полемики, но вместе с тем, рассуждая в терминах синтетико-атомистической модели, он показывает, что она может иметь разные конфигурации.

³ *Sambandhe sati yattvanyadādhikyamupajayate, vākyaṛtheva taṃ prāhuranekapadasaṃśrayam* (ВП 2.42).

«2.43. [Некоторые утверждают], что хотя он (смысл) пребывает во многих словах, (он) содержится в каждом из этих (слов) целиком, как универсалия; согласно другим, он содержится только в собрании слов, как число»⁴.

Речь идет о двух возможных отношениях между смыслом фразы и составляющими ее словами. Первое строится по образцу отношения между универсалией и ее субстратом. Смысл фразы уподобляется универсалии, субстратами которой являются слова, где она пребывает не отдельными порциями, а вся целиком, так же как целое в вайшешике и ньяе пребывает в своих частях (ср. модель Индры: Индра, который един, одновременно пребывает во всех многочисленных жертвоприношениях, предпринятых в его честь, *Itīndravād viṣayaḥ* — «Махабахашья», варт. 40b). Другое отношение смысла фразы и слов опирается на отношение числа и объектов, которые оно характеризует, например число десять в десяти объектах скопом, а не в каждом из них по отдельности. То, что я условно называю «моделью числа», подспудно содержится и в следующих кариках.

«2.54. Как фонемы, составные части [слова], лишены какого-либо значения [в изолированном состоянии], но считаются обладающими значением только в совокупности [с другими фонемами], так же [и слова по отношению] к фразе»⁵.

Эта карика перекликается с положением Патанджали о том, что части слов вне слов не имеют смысла, как части колесницы вне колесницы (еще одна модель — см. коммент. Патанджали к 11 варт. к Пан. 1.2.45).

«2.61. Подобно тому как значение предложения находится в словах, когда они пребывают вместе, значение слова [находится] в фонемах, когда они пребывают вместе»⁶.

Первая часть этой карики напоминает уже упомянутую 43-ю карикку, где говорится, что значение предложения, подоб-

⁴ *Sa tvanekapadastho'pi pratibhedam samapyate, jātivat samudāye'pi saṃkhyāvat kalpyate paraiḥ* (ВП 2.43).

⁵ *Yathā sāvayavā varṇā vanā vācyena kenacit, arthavantaḥ samuditā vākyamapyevamiṣyate* (ВП 2.54).

⁶ *Vākyārthaḥ saṃniviśate padeṣu sahavṛttiṣu, yathā tathaiva varṇeṣu padārthaḥ sahavṛttiṣu* (ВП 2.61).

но числу, пребывает в совокупности слов. Из этого мы можем заключить, что в изолированном виде, т.е. вне целого (соответственно слова, фразы) части (соответственно фонемы, слова) лишены смысла. В этом случае мы сталкиваемся с противоречием доктрине *abhihitānvaya*, согласно которой слова вне и внутри фразы имеют тот же смысл (см. карика 41). Но не будем спешить с выводами, потому что следующая карика кое-что проясняет.

«2.62. Так же, как и тонкий объект, воспринимаемый [виртуально], актуально воспринимается только вблизи себе подобных, так и фонема становится васака (сигнификативным элементом) выразителем значения, [только] если связана с себе подобными»⁷.

Пример с «тонким объектом» (*sūkṣma grahya*) дает, как мне кажется, «подсказку» к решению этой проблемы. Самой известной буддийской моделью для иллюстрации атома является волос, который, не воспринимаемый в изолированном состоянии, понятен в агломерации с другими волосами. Сравнивая атом с волосом, буддисты хотят сказать, что тот в принципе воспринимаем, поскольку обладает определенной толщиной (чем принципиально отличается от атома вайшешики, лишённого протяженности и не воспринимаемого еще и по метафизическим причинам), но настолько мал (тонок), что человеческое зрение оказывается неспособным «ухватить» его. Зато в массе атомы воспринимаемы, подобно массе волос (так, утверждая, что атомы образуют агрегаты, буддисты спорили с постулатом вайшешики, о «регулярных» молекулах — диадах, триадах, тетрадах, не сводящихся к простой сумме атомов).

Иначе говоря, пример с волосом служит аргументом в пользу механико-атомистической модели и против синтетико-атомистической. Если мы рассмотрим нашу проблему в свете этого буддийского примера, то можем по аналогии сказать, что ни фонемы, ни отдельные слова, строго говоря, не лишены смысла, их смысл просто еще не проявлен, он в потенции, которая реали-

⁷ *Sūkṣmaṃ grāhyaṃ yathānyena saṃśṛṣṭaṃ saha grīhyate, varṇo 'pī anyena varṇena saṃbaddho vācakas tathā* (ВП 2.62).

зуется, только если они группируются с себе подобными. Таким образом, данная карика будет тоже относиться к категории *abhihitānvaya*.

В доктрине делимости фразы различаются два основных подхода к проблеме континуальности-дискретности. Первый выражен в кариках 2.49–50 и в 1.72. Он сводится к тому, что фраза есть не более чем последовательность слов в той же самой манере, в какой слово есть последовательность фонем. То есть фраза представляет собой просто название, она, как и слово в концепции мимансаков, не является лингвистической единицей или самостийной целостностью, независимой от своих частей. Здесь мы имеем дело с механико-атомистической моделью, в согласии с которой целое есть лишь сумма или в нашем случае временная последовательность частей. В нашем списке это (5) *krama*.

Можно предположить, что пункт (2) — смысл фразы есть собрание слов (*saṃghata*) — тоже представляет механико-атомистическую модель. Но мы видели, что в кариках 2.41–43 утверждается, что собрание слов обладает дополнительным смыслом по отношению к смыслу изолированных слов. В этом случае целое признается несводимым к механической сумме частей, значит в наших терминах это синтетико-атомистическая модель, которая может иметь две формы (ВП 2.43): 1) целое пребывает в каждой части как универсалия в индивидуальных вещах своего класса (соответствует концепции универсалий вайшешики), 2) целое пребывает в совокупности частей, как число. Последнее может трактоваться как бессмысленность фонем вне слова и слов вне фразы (2.52, 2.61–62).

Но та же самая доктрина (2), рассмотренная с точки зрения *anvitābhidhāna* предполагает модель функционального целого (модель колесницы): фраза — это динамическая реальность, организованная вокруг отношения действия и его аксессуаров, где каждое слово выражает либо то, либо другое.

Разбор Бхартрихари этих доктрин может составить предмет отдельного исследования. В данной работе мы разберем лишь один аргумент, который представляет интерес с точки зрения проблемы континуальности-дискретности.

«2.27. Если слова внутри фразы те же, [что и вне фразы], и если фонемы внутри слова те же, [что и вне слова], фонемы тоже должны состоять из частей, как атомы»⁸.

«2.28. Поскольку части не могут вступать в контакт, не будет ни фонем, ни слов. Но если ни фонема, ни слово не могут быть определены (*avyapadeṣyatva*), останется ли что-то для определения значения?»⁹

Логика этого критического аргумента далека от ясности. Непонятно, почему тот факт, что фонемы и слова одинаковы вне и внутри соответствующих им целостностей — слова и фразы, должен привести нас к выводу, что фонемы состоят из частей, подобных атомам? Мне кажется, что здесь выпало какое-то логическое звено.

Согласно «Вритти», если слова вне и слова внутри фразы одни и те же, а фонемы вне и внутри слова тоже одинаковы и если фраза — собрание слов, а слово — собрание фонем, фонемы тоже должны из чего-то собираться, иметь свои части, подобные неделимым атомам. Деление фонемы на атомы может иметь свою последовательность, но эти атомы не смогут существовать одновременно (ср. доктрину *krama*) и вступать в контакт друг с другом. Следовательно, фонемы не могут сложиться в слова, слова — образовать фразы. А раз конечные части не определимы, то их нельзя использовать в речи, т.е. они не будут выступать в роли сигнификативного элемента (*vācaka*). Вот к чему может привести точка зрения, что предложение есть лишь собрание слов, поэтому предложение является чем-то большим, чем собрание слов и фонем [*The Vākya-padīya of Bhaṭṭhari* 1977: 14–15].

Значит, логика этого аргумента такова: фраза состоит из слов, слова состоят из фонем, значит все состоит из частей. Коль скоро это так, то фонемы тоже будут состоять из частей, подобных атомам. До сих пор все, кажется, ясно. Но аргумент, который за этим следует, показался мне странным: он очевидно противоречит

⁸ *Padāni vākye tānyeva varṇās te ca pade yadi, varṇeṣu varṇabhāgānām bhedaḥ syāt paramāṇuvat* (ВП 2.28).

⁹ *Bhāgānām anupaśeṣān na varṇo na padam bhavet, teṣām avyapadeṣyatvāt kim anyat apadiṣyatām* (ВП 2.29).

тому, что можно ожидать от рассуждения, берущего за основу модель атомов. Если критиковать доктрину сторонников делимости фразы, то логично рассуждать в манере оппонентов атомизма, которые предполагают, что атомы тоже должны делиться на части. То есть логично свести аргументы делимости фразы к абсурду (дурной бесконечности — *anavasthā*). Вместо этого Бхартрихари говорит о том, что части, т.е. атомы, составляющие фонемы, не могут вступать в контакт друг с другом, чтобы образовать целое. Пуньяраджа поясняет, что они не могут сделать этого, поскольку последовательно сменяют друг друга. Тем самым он дает понять, что речь идет не о *paramāṇu* — материальных атомах, а о *paramāṇu*, понятых как единицы минимальной длительности. Из этого можно заключить, что критика направлена не столько против доктрины *saṃghata* («собрания слов»), сколько против доктрины *krama* («последовательности»). Но в этом случае нет смысла допускать деление фонем, ведь даже из фонем, если рассуждать в рамках той же доктрины «последовательности», нельзя получить слова, а из слов соответственно предложения. Стало быть, допущение о существовании частей фонем-атомов является по сути избыточным. Может быть, мы (вместе с индийскими комментаторами) что-то упустили?

Рассуждение Бхартрихари об «атомах» фонем следует, на мой взгляд, толковать не столько в связи каким-то реальным атомизмом, сколько в связи с фонетическими понятиями¹⁰. В 28-й карике фактически утверждается, что если значение слова понимается из фонем, являющихся частями слова, то значение фонем должно пониматься из *параману* фонем. Предположим, что *параману* в данном контексте означает минимальную длительность в четверть или восьмую *матры*. В этом случае аргумент противника делимости предложения может быть следующим: *параману* не воспринимаемы, а значит не могут быть единицами сигнификативности. Таким образом, получится, что фонемы состоят из невоспринимаемых и ничего не значащих частей, значит и сами они

¹⁰ В основных фонетических трактатах термины *aṇu* и *paramāṇu*, которые мы обычно переводим как «атом», связаны с мерами времени звучания, т.е. длительностью, а не со звуковой материей.

тоже не воспринимаемы и не сигнификативны, а из этого в свою очередь следует, что таковы и слова, которые из них составлены, и соответственно предложения, составленные из слов.

Вместо этого Бхартрихари предлагает странный аргумент, состоящий в том, что атомы фонем не соединяются и, как поясняется во «Вритти», не соединяются потому, что мгновенно исчезают. Зачем понадобился аргумент о невозможности соединения атомов, когда ссылки на их невоспринимаемость было бы уже вполне достаточно, чтобы свести аргументы оппонента к абсурду (слова и предложения состоят из невоспринимаемых и бессмысленных единиц)?

Мне представляется, что в 29-й карике, в отличие от предыдущей, использующей фонетическую терминологию, происходит переход к чисто атомистической модели: создание объектов есть соединение атомов. В фонетике эта схема, разумеется, не работает, поскольку в потоке речи фонемы всегда отделены друг от друга интервалами, которые, хоть и не воспринимаются на слух, но все же имеют определенную длительность (кстати, обозначаемую в некоторых фонетических трактатах термином *paramāṇu*).

Поэтому в 29-й карике и в ее толковании, на мой взгляд, смешиваются две несовместимые схемы: фонетическая, основанная на «атомизации» длительности звука, и собственно атомистическая, опирающаяся на атомизацию пространственной протяженности субстанции.

Позицию самого Бхартрихари можно назвать чисто континуалистской. Согласно ему, истинной единицей смысла является фраза, слова же представляют собой своего рода абстракции, результат грамматического анализа, не имеющий под собой никакой собственной реальности.

«2.7. Так же, как и единое познание, охватывающее все объекты, делится в соответствии с различными видимыми объектами, так же делится и смысл фразы»¹¹.

Интуитивное познание, лежащее в основе всякого познавательного усилия, схватывает мир в целом, но наше мышление

¹¹ *Yathaika eva sarvārthapratyayaḥ pravibhajyate, drrśyabhedānukāreṇa vākyārthānugamas tathā* (ВП 2.7).

расчленяет это познание в соответствии с теми конкретными объектами, которые содержатся в этом целостном образе. Это иллюстрируется в следующей карике.

«2.13. В слове не содержится деления; откуда тогда возьмется смысл?»

Невежа думает о делении, поскольку существует искусственная фрагментация»¹².

«2.14. Так же как объект “брахман” не существует в [сложном слове] bhāhmaṇakambala (“шалы брахмана”), так же такие слова, как Девадатта и т.п., не имеют во фразе [самостоятельного] смысла»¹³.

Мы видим, что Бхартрихари и не пытается опровергнуть очевидное: широкое употребление слов в каждодневной практике. Но слова, с его точки зрения, не обладают независимой реальностью, а являются результатом грамматического анализа (*apoddhāra*), который призван облегчить нам усваивание и использование языка. Таким образом, деление, анализ являются лишь средствами (*урау*) познания неделимого (ВП 2.439). Значение отдельного слова — это лишь воображаемый конструкт, на самом деле слова так же лишены значения, как и отдельные части слов. Фраза неделима подобно чистому сознанию, но на практике сознание всегда «окрашено» своим объектом (ВП 2.422). Как и чистое сознание, фраза никогда не воспринимается в своей чистой, недифференцированной форме. Для нас она всегда «окрашена» своими частями. То, что мы воспринимаем на слух, — слова, фонемы и т.п. — исчезающе и эфемерно. Фраза и ее смысл составляют внутреннюю вневременную реальность, идентичную внутреннему недифференцированному Слову, или Брахману. Понимание смысла фразы всегда интуитивно (*pratibhā*).

С моей точки зрения, Бхартрихари обнаруживает тончайшую чувствительность к диалектике понятий континуального и дискретного по отношению к разным аспектам языка. Как конти-

¹² *Śabdasya na vibhāgo 'sti kuto'rthasya bhaviṣyati, vibhāgaiḥ prakriyābhedam avidvān pratipadyate* (ВП 2.13).

¹³ *Brahmaṇārtho yathā nāsti kaścad brahmaṇakambale, devadattayo vākye tathaiva syuranarthakāḥ* (ВП 2.14).

нуалист, он видит в непрерывном целом средство для объяснения частей, в целом высшего порядка — средство объяснения целого низшего порядка. Преобладание смысловых целостностей высшего порядка над целостностями более низкого порядка и проявилось в его концепции неделимого предложения (*akhaṇḍapakṣa*).

Если прибегнуть к некоторому упрощению, то процесс вербального познания, по Бхартрихари, выглядит так: внутренний смысл предложения, существующий в голове говорящего, манифестируется в его речи и постигается слушающим в его собственном акте интуиции. Элементы речи, будь то фонемы, суффиксы или слова, не имеют своего самостоятельного смысла вне неделимого смысла предложения подобно тому, как органы чувств не функционируют вне тела (ВП 2.415–420). Смысл же предложения целиком определяется намерением говорящего (*vivākṣa*), который и решает, какими словами его передать.

Точка зрения о том, что смысл предложения является суммой смысла слов, соответствует распространенным представлениям европейских логиков до появления теории Фреге. Они считали, что слово обладает способностью выражать свое значение независимо от контекста предложения, т.е. является семантически полной единицей. Смысловое единство предложения образуется разного рода связками (союзами) или другими синтаксическими средствами, например падежами (соответствует позиции Кумарилы Бхатты). После Фреге наибольшее распространение получил взгляд, согласно которому далеко не все слова являются семантически полными, те из них, которые неполны (предикаты) «дополняются» через отношения с «полными» словами (именами). Но существует еще и третья достаточно маргинальная точка зрения, согласно которой все слова семантически неполны и поэтому нуждаются в отношениях с другими словами (соответствует позиции как Бхартрихари, так и Прабхакары). Если в первой категории взглядов доминирующим в объяснении смысла предложения является принцип *композиции* — смысл предложения «составлен» из смыслов слов (то, что мы называли механико-атомистической моделью), то во второй — принцип композиции дополняется принципом *контекста* (наша холистико-

функциональная модель), а в третьей действует только принцип контекста (наша континуалистская модель).

В Индии основное противостояние касалось первой и последней категории, на Западе — первой и второй.

Библиография

Источники

Nighaṅṭu and Nirukta / Text, English Translation and Notes by Sarup Lakshman. Delhi, 1967.

Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Nānṣaryattikā, and Viśvanātha's Vṛtti / Eds. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. 2 ed. New Delhi, 1985.

Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayaṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Vol. I. Bombay, 1951; Vol. III. Bombay, 1937; Vol. IV. Bombay, 1942; Vol. V. Bombay, 1945.

Vākyapadīya of Bharṭṛhari (An Ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar). Containing the Ṭikā of Puṅyarāja and the Ancient Vṛtti / Ed. by K.A. Subramanya Iyer. With a Foreword by Ashok Aklujkar. **Kāṇḍa II**. Delhi, 1983.

Исследования

The Vākyapadīya of Bharṭṛhari. Kāṇḍa II / English Translation with Exegetical Notes by K.A. Subramanya Iyer. Delhi, 1977.

Zimmermann F. Histoire des idées linguistiques. Sous la direction de Sylvain Auroux. T. 1. La naissance des langues en Orient et en Occident. Liège; Bruxelles, 1989.