

## MISCOMMUNICATION TA ПРОБЛЕМА МІЖКУЛЬТУРНОГО ПЕРЕКЛАДУ

*Статтю присвячено аналізу явища культурологічної дистанції як однієї з причин виникнення лакун у сприйнятті в процесі зустрічі культур та умови комунікативної невдачі. У статті розглядаються підходи до лінгвістичних моделей світу (Е. Сепір, Б. Л. Уорф, А. Вєжбіцька).*

Нині тема "Іншості (the Otherness) та "чужин-ності" перетворилася на одну з найбільш обговорюваних проблем у гуманітарній сфері [1]. Відчуття специфіки духовного світу інших культур і бажання вловити їхню "ексцентричність" є модусом природного процесу, що зводиться до оволодіння світом, його космізації, приручення, "розчаклування". Сподіваючись на розширення радіуса своєї ефективної дії, людина розширює свою взаємодію зі світом, тим самим ускладнюючи свої знання про світ, і в ході цього процесу їй властиво стикатися із незвичайним, альтернативним, що перебуває за межами вже відомого і звичного світу.

Коли ми говоримо, що людина є "живою відкритою системою", це також означає, що людина як система є відкритою для подальшого ускладнення, повернутою в бік вдосконалення. "Живість" людини як системи, що здатна навчатися, визначається і тим фактом, що спроможність налаштуватися на нову інформацію, що поступає, може виступати її критерієм; перераховане зумовлює особливості сприйняття світу людиною та взаємодії з ним.

Сучасна цікавість до питань, пов'язаних із вивченням у рамках культурологічної науки культурних незбігів та лакун, що існують між різними етнокультурами, пов'язана із методологічними питаннями у вивченні крос-культурних контактів. Це можна уявляти новим витком, продовженням дискусії, розпочатої Е. Сепіром, стосовно неможливості *зіставлення* (commensurability) різних мов. Мені зустрічались роботи антропологів, що займають у цьому питанні радикальні позиції, ставлять під сумнів правомірність застосування порівняльного підходу у крос-культурних дослідженнях та вказують на штучність створюваних уявлень про унікальність культурних універсумів, що сформулювали установку щодо існування бар'єрів між культурами. "Якби радикальної Відмінності (Alterity) не існувало, то завданням антропології було б створення її". З цієї точки зору роль антропології у процесі нівеляції загальнолюдської природи через забезпечення екзотичної альтернативи протилеж-

ними традиційному західному культурно сконструйованому універсуму, була непривабливою, а результат таким, що шкодить науковим засадам антропології як дисципліни [2]. Інший полюс, само собою, не поділяє цієї точки зору і спирається на збереженість поза сумнівом фундаментальної етнологічної репрезентації—тотожність (Sameness); оскільки вона,— будучи головною,— не ставиться під сумнів ніким, то підґрунтя для тверджень стосовно вихідної помилковості засновків досліджень, в основі яких лежать порівняння різних культурних систем, є дуже умовним [3]. Мається на увазі, що це твердження слід інтерпретувати як намагання підтримати Спільність перед лицем репрезентацій розбіжностей, що їй суперечать. Немоżliво продемонструвати тотожність, і тим самим спроба зробити це виливається у створення різниць та відмінностей. Тенденція до зміщення акцентів від фокуса на *сприйнятті* в бік власне *презентації*, що спостерігається останнім часом у висновках досліджень, підводить опору під це твердження [4].

З іншого боку, вивчення питання полікультурності та культурного різноманіття набуває значної ваги після того, як воно опинилося на рівні державної політики та сфери політичних рішень. Площині соціально-політичних стратегій присвячено дослідження, спрямовані на аналіз *"дискурсу усунування"*, *"риторики вигнання"* (rhetoric of exclusion), де предметом дослідницького спостереження стають голоси у парламентах і політика еміграційних служб. Виникають програми з дослідження зворотної сторони цього феномена. Так, кілька таких дослідницьких проектів у межах Європи було реалізовано Т. Ван Дейком, відомим теоретиком міжкультурної взаємодії та автором концепції культурологічних лакун [5].

### *Мовні парадигми реальності*

Увага до соціальної матриці мов підживлюється цікавістю до самої мови. Соціолінгвістичні дослідження як напрямок пов'язані з етнографією мовлення (ethnography of speaking) та етнографією

комунікації (ethnography of communication). Оцінюючи статус етнографії мовлення, необхідно передусім враховувати її спадкові зв'язки із культурно-антропологічною традицією, що сходить до Ф. Боаса та Е. Сепіра і стосується вивчення мови у її соціальному контексті [6].

Філологічні витoki постановки питання про крос-культурний переклад (розглядаючи його як перенесення смислів тексту однієї мови засобами іншої) є очевидні. І все ж значно складніше розкласти систему культури та проникнути у "культурне безсвідоме", що знаходиться поза обізнаністю і залишається без пояснення, щоб проінтерпретувати "мовчазні правила, що відсилають до формотворчого й активного аспектів комунікації, дискурсів, взаємодії між людьми, низки дій, за допомогою яких люди досягають своїх різноманітних життєвих цілей" [7].

*Едмунд Сепір.* На думку Едмунда Сепіра, здатності мови великою мірою було недооцінено і зредуковано до випадкових функцій забезпечення комунікації та рефлексії. "Реальний світ", по суті, великою мірою підсвідомо збудований на мовних звичках групи. Жодні дві мови не є настільки подібними, аби вважати, що вони відображають одну й ту саму соціальну реальність [8]. За Сепіром, мова є самодостатньою, творчою символічною організацією, яка не тільки реферує до досвіду незалежно від його посередницької допомоги, а й визначає для нас саму *можливість* переживання певного досвіду завдяки своїй формальній повноті та нашому підсвідомому проєціюванню того, що нею імплікується, у сферу досвіду [9]. Е. Сепір звертає увагу також на те, що такі граматичні категорії, як вид, рід, відміна, спосіб та стан дієслова тощо, більшість яких не знаходять свого систематичного відображення у індоєвропейських мовах, є похідними від досвіду, але, вилучені з досвіду, вони систематично обробляються в мові і вже є не так здобутком досвіду, як нав'язаними йому посередництвом тиранічної хватки лінгвістичної форми, якою вона утримує нашу орієнтацію у світі [10]. Й оскільки мови значно різняться між собою у своїй систематизації фундаментальних концептів, вони є тільки приблизними еквівалентами одна одної, як символічні пристрої, і, по суті, є незіставними, так само, як два елементи різних систем не можуть бути зіставлені, якщо вони виконують різні функції. Отже, за переконанням Сепіра, мови є абсолютно несумірними між собою, оскільки є неспорідними системами [11].

*Бенджамін Лі Уорф.* Один із студентів Е. Сепіра — Бенджамін Лі Уорф, опублікував низку своїх праць, що були високо оцінені в англомовному академічному світі. Зокрема, у своїй роботі про зв'язок між традиційним мисленням і мовою ("*Four articles on Metalinguistics*" (1941)) він ілюст-

рує свої висновки, порівнюючи лінгвістичні патерни мови хопі, з одного боку, та сучасних європейських мов, переважно англійської, французької та німецької—з іншого (тобто фактично робить те, проти чого застерігав Е. Сепір). Не припускаючи існування чогось подібного до справжньої "кореляції" між культурою та мовою, Б. Уорф цікавиться концептами часу, простору та речовини в аспекті їхнього переживання у досвіді [12]. Згідно з результатами дослідження Б. Уорфа, час і предметність дані у досвіді всім людям в однаковій формі, але залежать від природи мови, шляхом використання якої вони були розвинуті. Вони не так залежать від однієї конкретної системи в граматиці (граматичний час, іменник тощо), як від способів аналізу та озвучення цього досвіду, які були зафіксовані у мові як інтегровані "*способи мовлення*" (fashions of speaking) та які охоплюють типові граматичні класифікації в такий спосіб, що до нього можуть входити лексичні, морфологічні, синтаксичні та інші системно організовані різноманітні засоби, скоординовані у своїй послідовності в певну структурну конструкцію [13].

*Семантичні репрезентації в теорії А. Вежбіцької.* Способи використання мовних кодів різняться в різних культурах. Деякі з цих розбіжностей такою мірою системні і стабільні, що можна провести паралель між різними кодами та різними способами водокористування, або між різними "граматиками" та різними "етнографіями мовлення" [14]. В цьому руслі знаходяться, зокрема, теорії семантичних примітивів (універсалій) та культурних сценаріїв Анни Вежбіцької.

Універсальні граматичні патерни розглядалися Б. Расселом (atomic sentences), Н. Хомським (kernel sentences). В даному разі спостерігається комплементаризм позицій: погляди на смислові стрижні є не взаємовиключними, а взаємодоповняльними, оскільки різні аспекти вивчення покривають оптимальну поверхню предмета, який вивчається, що особливо важливо у випадку, коли об'єктом вивчення є смислотворчі одиниці. Теорія семантичних універсалій не розходиться у поглядах і не є в опозиції до пошуку універсалій людської комунікації (наприклад, у: Grice, 1975; Brown & Levinson, 1978; Leech, 1983), але відрізняється іншою розстановкою акцентів. Дана теорія передусім має на меті спробу конструювання певної універсальної семантичної мета-мови, яка пояснювала б структуру мовних моделей світу і могла б слугувати для висловлення найскладніших концептів, сама будучи складена з елементарних семантичних одиниць ("семантичних примітивів", тобто специфічних лінгвістичних прототипів, універсальних для всіх мов) [15]. Засновки, що лежать в основі цієї теорії, наголошують на потребі вивчення культуро-специфічних комунікативних норм, що є необхідною

умовою створення будь-якої ідеальної типології комунікативних патернів та життєспроможної теорії комунікативних універсалій, незакаламучених етноцентричними установками. В основі даної теоретичної конструкції лежать такі вихідні положення:

1. В різних суспільствах та різних спільнотах люди говорять по-різному.

2. Ці розбіжності у способах говоріння є глибинними і складаються в систему.

3. Ці розбіжності відображають різні культурні цінності чи, принаймні, різні ієрархії цінностей.

4. Різні способи говоріння, різні комунікативні стилі можуть бути пояснені та наділені смыслом у контексті незалежно встановлених різних культурних цінностей та культурних пріоритетів [16].

Лексичні універсалії, що лежать в основі метамови, структуру якої розробляє А. Вежбіцька, можуть бути легко порівняні на міжкультурному рівні. Вони фактично формулюють культурні сценарії. Набір елементів розбивається на кілька груп за аналогією із граматичними категоріями: **займенники** (наприклад, *я, ти, хтось, щось*), **вказівні частини** (*цей, той самий, два, всі*), **класифікатори** (*споріднений* (до чогось), *належний* (до чогось) (англ. *kind of, part of*)), **прикметники** (*хороший, поганий*), **дієслова** (*хотіти, не хотіти, говорити, думати, знати, робити, траплятися*), **модальні маркери** (*якщо, уявляти*), **маркери часу/простору** ([місце], [час], *після* (до), *над* (під)), **зв'язувальні частини** (*схожий* (на щось) (англ. *like*), *тому що*).

Сама природа звичайної мови така, що вона розділяє екстралінгвістичну реальність від психологічного та соціального світу носіїв мови. Мова є інтегрованою системою, де все об'єднано змовою задля трансляції смислу — слова, граматичні конструкції та ілюктивні засоби [17].

У природній мові значення (meaning) складається з людських інтерпретацій світу. Вона суб'єктивна, антропоцентрична, відображає домінуючі культурні відношення. Теорія семантичних універсалій виливається в обстоювану А. Вежбіцькою теорію культурних сценаріїв. Ця теорія полягає в аргументації існування певних правил, які поділяються суспільством і є доволі специфічними, за якими розгортаються властиві даній культурі комунікативні ситуації (експліцитні культурні сценарії, невимовна "культурна граматики"). На основі етнографічних та лінгвістичних даних (переважно формул ввічливості) А. Вежбіцька підкреслює значний рівень інтра-соціальної спільності подібних патернів, що передусім стосується подібності експектацій. Напевно, культурні сценарії мають якесь відношення до культурних норм, що впливають на порядок перебігу комунікативних процесів у культурі. Так, зазвичай вони імпліцитно містять повідомлення про те, що вважається як "добре", що можна і що не можна робити, тим

самим конститууючи культурну граматику, що не проговорюється, а відслідковується в різних формах у прислів'ях, народній мудрості, алгоритмах соціалізації та іноді у відкритому дискурсі [18]. Оскільки культурні сценарії можуть бути оформлені за допомогою лексичних універсалій, їх можна легко порівнювати на міжкультурному рівні. І що особливо цінно, порівняння культур, яке базується на культурних сценаріях, може бути здійснене з незалежною від мови та культурно-нейтральною точкою зору і тим самим забезпечити бажану для порівняльного дослідження культурну незаангажованість. Те, що культурні сценарії можуть бути прямо перекладені з однієї мови на іншу, і що цей переклад може бути здійснений посередництвом будь-якої мови, забезпечує їхній універсальний та незалежний від культури характер. Далі, вражаючий збіг лексичних універсалій із певними узагальненнями, які можна зробити з етнографічних та лінгвістичних матеріалів, указує не тільки на їхню зручність як теоретичних конструктів, а й передусім на їхній зв'язок із певною, справді психологічною, реальністю, що надзвичайно важливо у нашому питанні. Природна семантична метамова може забезпечити виконання цих вимог, бо вона може надати нам універсальну систему для констатацій та порівняння мовчазних культурних правил, у межах яких функціонують різноманітні суспільства і в межах яких ми могли б зрозуміти й надати смисл диференційованій комунікативній поведінці [19].

#### **Комунікативна невдача та проблема міжкультурного перекладу**

Сфера міжкультурної комунікації охоплює процеси адекватного розуміння культурного тексту. Декодіфікація культурного тексту-повідомлення, що відбувається в даному випадку, має відбуватися за правилами відправника. У протилежному випадку повідомлення ризикує бути неправильно інтерпретованим чи інтерпретованим правильно, але не до кінця. Розуміння (доступність інформації) відбувається за умови адаптації кодів двох культурних систем задля виконання даного завдання.

Невдача в комунікативних ситуаціях, за рідкісними винятками, не зустрічається в спеціальній літературі як предмет дослідження і як термін фігурує лише в ролі небажаного наслідку. Популярні синоніми для комунікативної невдачі (miscommunication) включають такі слова, як *непорозуміння* (misunderstanding (Carroll, 1988)), *помилка* (error (Hall & Hall, 1987)), *ускладнення* (trouble (Hinnekamp, 1987)), *проблема* (problem (Smith, 1987)), *аварія* (breakdown (Gudykunst & Ting-Toomey, 1990)). Комунікативна невдача — це атрибут результату інтерпретації одного з кількох комунікантів стосовно того, наскільки коректно він "про-

читає" текст іншого учасника комунікації. Але класифікувати комунікативну невдачу тільки як момент помилки означає змішати причини та наслідки. Момент комунікативної невдачі настає, коли на помилках інтерпретації виростає ціла дискурсивна послідовність: помилкове стає дискурсивним. Помилки можуть бути лінгвістичні, зумовлені прагматикою ситуації, культурними незбігами. Так твориться відгалуження від реальної комунікативної ситуації. За умов міжкультурних контактів такі ситуації найвірогідніші [20].

Проблема порозуміння відсилає до ситуації зіткнення з іншим порядком реальності, наявного у різних культурних системах. Те, що є структуро-творчим елементом культури, безумовно сторонньому спостерігачеві здаватиметься дивним, оскільки воно відрізняється від його власної орієнтаційної стратегії у світі. Тому одне з суттєвих завдань порівняльно-культурного дослідження — виділити в культурі специфічні незмінні "блоки", культурні константи, наявні у даній культурі в різних модифікаціях, у тому числі й у прихованому вигляді.

Стан/ситуація знання як вміння добудувати смислові ланцюжки в ситуації зустрічі з іншою культурою "зупиняється" перед іншою конфігурацією світу, який не може бути структурований за звичними правилами, прийнятими в культурі, що, власне, дала це знання. Одним з головних принципів емпатичного розуміння є намагання проникнути у чужий культурний універсум. Інакше вивчення інших культур насправді стане нав'язуванням когнітивної сітки тієї культури, до якої належить дослідник [21], і яка означає, що чуже у його первинному вигляді є недоступним [22]. У подібних дослідженнях зазвичай є сильним інтерпретаційний ракурс. Уявлення про чужу культуру цілком центруються на своїй власній культурі, яка виконує в них одночасно роль і центральної конструкції, і базової моделі, що привносить у простір Інакшого невластиву йому систему координат. Справжню будову Інакшого в такий спосіб або взагалі не враховують, або відтворюють із тією чи іншою мірою наближеності. Чуже для нас — це тлумачення його на своїй, зрозумілій мові, незалежно від того, наскільки Своя та Чужа мови є сумісні [23].

Безумовно, заслуговує на увагу позиція та аргументи тих дослідників, які бачать в етнологічних та антропологічних дослідженнях тенденцію до перебільшення різниць і розведення культурних кордонів [24]. Очевидне захоплення антропологічними екстремумами призводить до плекання специфічного антропологічного міфу про радикальні міжкультурні розбіжності, які не можуть бути подолані; тим самим культури наближаються до замкнених (тобто, неживих) систем. Складні тенденції в

сучасних науках, що займаються вивченням культурної специфіки людських спільнот, заслуговують розгляду у значно більшому обсязі. Для нас нині важливо те, що визнання дистанції між культурами було сприйняте як імпліцитна установка на неможливість не тільки адекватної комунікації між різними культурами, а й принципового зіставлення культур на основі загальнолюдської природи їх параметрів (у такий спосіб усуваючи всю решту міркувань у сферу дуже непривабливої соціобіології). Тим часом авторці здається, що визнання існування дистанції між культурами регулює не проблему розуміння чи порозуміння, а проблему перекладу, чияю головною вимогою та критерієм завжди була коректність, тобто максимальна наближеність одиниць тексту оригіналу до тексту перекладу.

Переклад не існує на всіх рівнях сприйняття культурного тексту. Більш поширеною є ситуація порозуміння, що обслуговується операціями, до якої люди прилаштовані ледве не на біологічному рівні. Адекватне сприйняття одне одного є фрагментом життєво важливої процедури конструювання світу для кожного з комунікантів. Так кожен з комунікантів може вписати іншого у свій світ (починаючи з фатичної фази і до фази самопрезентації в комунікативній ситуації) [25]. Тим часом аристократичне прагнення до відображення форми, а не тільки комунікативного смислу (як іноді трактується задача лінгвістичного перекладу), доступне комунікантам тільки на високому щаблі взаємодії, коли це стає важливим.

Розуміння і переклад не є взаємозамінними поняттями. Я б навіть сперечалася щодо того, що розуміння є головною метою перекладу. Переклад — це маніфестація готовності (тимчасово) увійти в іншу культуру, неозвучене освідчення у відкритості, що передбачає — і це важливо — повагу до чужої інакшості. Це можливо на певному щаблі культурного розвитку. В свою чергу, повага до чужого — високий рівень культурної свідомості, на якому людина відкриває для себе існування інших культурних універсумів, так само валідних і живих, як її власний. І тільки у разі готовності прислухатися до них обох водночас людина вдається до перекладу.

Проблему можливості перекладу взагалі можна розуміти по-різному, як це завжди й траплялося. У її інтерпретаціях існує два полюси, і вони зводимі до відповідей на такі питання. Чи будь-що, що може бути висловлене однією мовою, може бути коректно (faithfully) перекладено засобами будь-якої іншої мови? та Чи все, здатне бути висловленим в одній мові, може бути коректно перекладено засобами будь-якої іншої мови? Відповідно й відповіді ранжуються у широкому діапазоні — від абсолютного Так до абсолютного Ні [26].

Культура володіє специфічними формами адаптації до навколишнього середовища; адаптивний елемент як відповідь культурної системи на зовнішній виклик у певному вигляді відзначається в концепції А. Тойнбі. Фрейдистська теза про паралельність культурних та невротичних проявів може трактуватися в тому самому сенсі, що культура, так само як і невроз, завдяки своїм орієнтуючим у світі властивостям здатна забезпечувати специфічний, стабільний модус сприйняття світу, а відтак, і адаптації до реального довкілля. Тим часом порушення невротичних зв'язків, звільнення від вписаності в певну культурну систему (фрейму) дає не тільки приємний стан одужання, а й супроводжується неприємним відчуттям "неприв'язаності", шарнірності, що властиво втраті керування і передусім спрямування. Без (відчуття) призначення не може бути захисту. Вилікуваний невротик має почуватися доволі беззахисним у світі, в якому він опиняється без звичних невротичних конструктів, які насамперед здійснювали певний контроль над його самовідчуттям. Специфічні програми, які нам пропонує культурна система внаслідок інкорпорації в неї, полегшують її членам ситуації вибору, відвідують їх перехідні етапи (ініціаційні ритуали традиційних суспільств інкорпорує людину в тіло культури чимдалі від її індивідуального світовідчуття). Конвенціональність культури є у певному сенсі наслідком кодовживання, який передусім виробляється на вимогу такої адаптації.

Культуро-специфічний набір конвенціональностей та регулятивів є формою соціальної спадковості, всі її аспекти відтворюються і передаються через пам'ять між поколіннями за допомогою соці-

альних механізмів [27], зокрема і в першу чергу соціалізаційних процедур. Культурна трансляція (норм, цінностей тощо) забезпечує безперервність культурної традиції і тому є її невід'ємною частиною. Відтворювання традиції відбувається через соціалізаційний канал, через встановлення кордонів нормативного та закріплення уявлень про нормативність у даній культурі як такої. Встановлення стандартів звичайного та екстраординарного відбувається через визначення норми та неадекватності, що поступово окреслює внутрішню зону звичного-Свого. Звичне уявляється єдино можливим і тому не викликає потреби інтерпретацій і не спонукає до аналізу.

Проблема взаєморозуміння носіїв різних культур та трансляція смислів є набагато глибшою, ніж просто процес оформлення в словах та адекватна (дослівна) передача лінгвістичних одиниць. Момент translatability поширюється на більш абстрактні зони, ніж просто вербальна комунікація — релігія, структура владних відносин, форми лідерства, констеляція родинних стосунків, форми маскулінності/фемінінності, властиві даній культурі, структура внутрішньогрупових стосунків, диференціація влади і решта аспектів, похідних від типу культури. З іншого боку, сама можливість перекладу як концепт доволі наближена до концепту "лакуарності", або наявності "культурологічної дистанції". Таким чином, мовний аспект є лише верхівкою айсберга: у мові відображаються когнітивні категорії, а також мотивації та цінності, що спрямовують соціальну поведінку членів певної групи [28]. Будь-який крос-культурний контакт неможливий без втрати інформації.

1. Одиссей. 1993. Образ "другого" в культурі.— М.: Наука, 1994.
2. Keesing R. M. Radical Cultural Difference: Anthropology's Myth? In: Language Contact and Language Conflict / Ed. by Putz M., John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam, 1994.— P. 3—23.
3. Argrou V. Samenes and the Ethnological Will to Meaning // Current Anthropology.— Vol. 40.— Issue Supplement: Culture (February 1999).— P. 29—41, 30.
4. Ibid.—P. 29—41,30.
5. Van Dijk, T. A. Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments. In: The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse / Ed. by S.H. Riggins, 1997.— P. 31—64.
6. Швейцер А. Д. Этнография речи: теория американской социолінгвістики // Этнология в США и Канаде / Под ред. Е. А. Веселкина, В. А. Тишкова.— М.: Наука, 1989.— С. 272—284, 272.
7. Wierzbicka A. 'Cultural Scripts': A New Approach to the Study of Cross-Cultural Communication. In: Language Contact and Language Conflict / Ed. by Putz M., John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam, 1994.— P. 69—87, 71.
8. Hoijer H. Cultural Implications of Some Navaho Linguistic Categories. In: Hymes D. Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, NY, Harper and Row, 1964.—P. 142—150.
9. Sapir E. Conceptual Categories in primitive Languages. In: Hymes D. Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, NY, Harper and Row, 1964.— P. 128; Sapir E., Swadesh M. American Indians Grammatical Categories. In: Hymes D. Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, NY, Harper and Row, 1964—P. 100—115.
10. Sapir E. Conceptual Categories in primitive Languages. In: Hymes D. Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, NY, Harper and Row, 1964.— P. 128.
11. Ibid.—P. 128.
12. Hoijer H. Cultural Implications of Some Navaho Linguistic Categories. In: Hymes D. Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, NY, Harper and Row, 1964— P. 142.
13. Ibid.—P. 142.
14. Wierzbicka A. Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction. Mouton de Gruyter, NY, 1991.
15. Wierzbicka A. Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction. Mouton de Gruyter, NY, 1991; Wierzbicka A. Lingua Mentalis. The Semantics of Natural Language. Academic press, NY, 1980.
16. Wierzbicka A. 'Cultural Scripts' : A New Approach to the Study of Cross-Cultural Communication. In: Language Contact and Language Conflict / Ed. by Putz M., John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam, 1994.— P. 69—87, 69.

17. *Wierzbicka A.* Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction. Mouton de Gruyter, NY, 1991.— P. 16.
18. *Wierzbicka A.* 'Cultural Scripts': A New Approach to the Study of Cross-Cultural Communication. In: Language Contact and Language Conflict / Ed. by Putz M., John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam, 1994.— P. 69—87.
19. *Ibid.*— P. 69—87.
20. *Banks S. P., Ge G., Baker J.* Intercultural Encounters and Miscommunication. In: Miscommunication and Problematic Talk / Ed. by N. Coupland, H. Giles, J. M. Wiemann, London, SAGE Publications, 1991.— P. 103—120.
21. *Ekstrand L. K., Ekstrand G.* Developing the Emic-Etic Concepts for Cross-Cultural Research. In: Ethnic Minorities and Immigrants In a Cross-Cultural Perspective / Ed. by Ekstrand L.K., Published by the International Association of Cross-Cultural Psychology, Lisse, Swets and Zeitlinger, 1986; *van de Vijver F.J.R., Leung K.* Methods and Data Analysis for Cross-Cultural Research. Thousand Oaks, SAGE Publication, 1997.
22. *Argyrou V.* Samenes and the Ethnological Will to Meaning // Current Anthropology.— Vol. 40.— Issue Supplement: Culture (February 1999).— P. 29—41; *Keesing R. M.* Radical Cultural Difference: Anthropology's Myth? In: Language Contact and Language Conflict/Ed. by Putz M., John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam, 1994.— P. 3—23; Одиссей. 1993. Образ "другого" в культуре.— М.: Наука, 1994.
23. Див., наприклад: *Hartoge F.* Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Paris, Gallimard, 1996; також див.: Одиссей. 1993. Образ "другого" в культуре.— М.: Наука, 1994.
24. *Keesing R. M.* Radical Cultural Difference: Anthropology's Myth? In: Language Contact and Language Conflict/Ed. by Putz M., John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam, 1994.— P. 3 — 23.
25. *Конецкая В. П.* Социология коммуникации. Учебник.— М.: Международный университет управления и бизнеса, 1997.—С. 62.
26. *Wierzbicka A.* Lingua Mentalis. The Semantics of Natural Language. Academic press, NY, 1980.— P. 39.
27. *Уайт Л.* Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры.— Т. 1.— СПб.: Университетская книга, 1997.—С. 439-464.
28. *Nida E. A.* Linguistics and Ethnology in Translation Problems. In: *Hymes D.* Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, NY, Harper and Row, 1964.— P. 90—99.

*Maltseva K. S.*

### MISCOMMUNICATION AND THE PROBLEM OF CROSS-CULTURAL TRANSLATION

*This article is consecrated to the analysis of the phenomenon of different culturally construed settings as one of the causes of lacuna emerging process within intercultural encounters and as a condition for miscommunication. Theories dealing with linguistic models of the world (elaborated by E. Sapir, B. L. Worf, A. Wierzbicka) are approached.*