



JACK GOODY, *RENEASANS. CZY TYLKO JEDEN?*,  
TŁUM. IRENEUSZ KANIA, CZYTELNIK,  
WARSZAWA 2012, SS. 412

ANDRZEJ TADEUSZ STANISZEWSKI

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Wydana w 2010 roku książka Jacka Goody'ego kontynuuje podejmowane wcześniej przez autora w *Kradzieży historii* (2006) oraz *Kapitalizmie i nowoczesności* (2004)<sup>1</sup> rozważania mające na celu reinterpretację wciąż dominującej na Zachodzie wizji narodzin współczesnego świata. Krytyka zachodniej, mocno etnocentrycznej koncepcji rozwoju cywilizacyjnego obecna jest w badaniach brytyjskiego antropologa już od czasu klasycznych prac *Poskromienie myśli nieoswojonej* (1977) i *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* (1986)<sup>2</sup>, gdzie Goody pokazywał, że dociekania na temat rewolucji komunikacyjnych umożliwiają nie tylko lepsze zrozumienie przemian, którym podlegają dane społeczności ludzkie pod wpływem wynalazku pisma, ale też pomagają badać rozwój cywilizacyjny bez popadania zarówno w narrację o odwiecznej przewadze jednej części świata, jak i w skrajny relatywizm kulturowy, uniemożliwiający przeprowadzenie obserwacji porównawczej. Ostatnia książka, „kulminacja wysiłków podejmowanych [...] w ciągu ostatnich lat” (s. 9)<sup>3</sup>, skupia się na pojęciu „renesans”, rozumianym zarówno jako pewien konkretny okres w dziejach wczesnonowożytnej Europy, jak i jako ogólne określenie używane do opi-

<sup>1</sup> Por. J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009; idem, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2006.

<sup>2</sup> J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2011; idem, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Warszawa 2006.

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z omawianego dzieła wg wyd. J. Goody, *Renesans. Czy tylko jeden?*, przeł. I. Kania, Warszawa 2012 – cytowane strony podano w nawiasie po cytacie.

sania procesu odrodzenia kultury i jej rozwoju, który inspirowało. Goody nie chce umniejszać realnych osiągnięć tamtego czasu, pragnie jednak sproblematyzować kwestię odrodzenia, które przecież nie było zjawiskiem czysto europejskim, zaznaczając, iż „chodzi nie tylko o ich wkład w nasz renesans, lecz również o to, czy do podobnych odrodzeń dochodziło też gdzie indziej” (s. 58, podkr. J.G.).

Co jednak autor rozumie przez to pojęcie? Rozdział pierwszy, *Idea renesansu*, silnie wiąże możliwość zaistnienia procesów odnowy z kwestią piśmienności, gdyż w „odróżnieniu od komunikacji czysto oralnej pismo unaooczniło język, przekształcało go w przedmiot materialny zdolny wędrować między kulturami i w tej samej formie trwać przez wieki” (s. 17–18), zatem „odrodzenie i reformacja w swych formach znanych z Europy są w zasadzie możliwe w każdej społeczności piśmiennej, czyli w każdym okresie po rewolucji brązu, ponieważ pismo pozwala nawiązywać do «wizualnej mowy» z epok wcześniejszych, a następnie budować na tym coś nowego” (s. 31), a liczne „renesansy” można zaobserwować już wcześniej (Grecja V wieku p.n.e. zwraca się ku Homerowi, hellenistyczna Aleksandria ku Grecji V wieku p.n.e., w świecie islamu cykliczne odrodzenia nawiązują „na sposób świecki do greckich klasyków” (s. 32), a ruchy reformacyjne powracają do Koranu itd.).

Odrzucający wizję nieprzerwanej obecności dziedzictwa klasycznego w Europie Goody wiąże piśmienne odrodzenie z powrotem tego, co wcześniej odrzucone, i procesem sekularyzacji – dla uczonego wieki średnie i nastanie chrześcijaństwa to nie okres przyswajania kultury antycznej, lecz czas zdecydowanego zerwania z przeszłością, marginalizacji dokonanej grecko-rzymskich na rzecz wiary despotycznej, monopolizującej objaśnianie rzeczywistości, pozostawiającej „niewiele miejsca nie tylko dla alternatywnych wersji «prawdy», lecz również dla niezależnych dociekań, a [...] także dla rozwoju sztuk przedstawiających” (s. 23). Uwagi te częściowo stanowią rozwinięcie zawartego w *Logice pisma...* przeciwstawienia przedpiśmiennych, inkorporujących wciąż nowe bóstwa panteonów lokalnych i związanych niezmiennym tekstem Księgi religii Abrahamowych<sup>4</sup>, co widać choćby wtedy, kiedy autor stwierdza, że „monoteizm mógł oznaczać pewną spójność ukierunkowaną na uniwersalizm, ale była to spójność religijna [...] pod wieloma względami szkodliwa dla rozwoju nauk, jak

<sup>4</sup> J. Goody, *Logika pisma...*, s. 37–54.

i sztuk” (s. 23). Dlatego „renesans wydaje się okresem tak wyrazistym częściowo wskutek poprzedzającego go półmroku” (s. 21).

Tak konfrontacyjne zestawienie wydaje się dość daleko idące, niemniej sam autor dostrzega to, że stosunek religii do odrodzeń jest bardziej skomplikowany. Po pierwsze, kiedy mówi o renesansowej sekularyzacji, ma na myśli nie zanik, lecz „zawężenie intelektualnej sfery religii [...], ponowne rozważenie odpowiedniości stosowania na dłuższą metę religii Abrahamicznej do kontrolowania nauki i sztuki” (s. 19). Po drugie, sięgnięcie do przeszłości było możliwe tylko w momencie osłabienia kontroli sprawowanej przez religię, ale procesy, które mogą doprowadzić do owego „zawężenia” są tymi samymi, które odpowiadają za propagowanie wiary. Religia Księgi rozszerza swoje oddziaływanie dzięki pismu, ale i pismo jest propagowane przez religię. Piśmienność, nawet dominująca w średniowieczu „piśmienność ograniczona”, nastawiona przede wszystkim na cele rytualne, dostarcza swym użytkownikom kompetencji umożliwiających obcowanie z różnymi tekstami, niekoniecznie ortodoksyjnymi, co autor szerzej pokaże w rozdziale trzecim. Co istotne, zachodzące w religiach pisma procesy reformacji dostarczają matrycy dla „świeckich” odrodzeń – zapisana doktryna umożliwia sięgnięcie do niej i oczyszczenie jej z narosłych w czasie deformacji, czego efektem jest – paradoksalnie – nie tylko restauracja tego, co było, „ponieważ pismo pozwala nawiązywać do «zapisanej mowy» z epok wcześniejszych, a następnie budować na tym coś nowego” (s. 31). Goody podaje przykład prasy drukarskiej, która początkowo służyła „do powielania dzieł klasycznych”, ale „z czasem poszerzyła ona również wydatnie obieg nowych idei w sztuce i nauce” (s. 37).

Skoro odnowienia kultury są charakterystyczne dla każdej społeczności czy religii piśmiennej, w czym tkwi wyjątkowość renesansu? Druk jest dla badacza dobrym przykładem tego, że to nie bliżej nieokreślona „europejska wyjątkowość” decydowała o pojawieniu się odrodzenia, lecz splot wielu czynników: adaptacji obcych wzorów i wynalazków, korzystnej koniunktury gospodarczej owocującej rozwojem miast i mieszczaństwa na Zachodzie, procesów i instytucji, które możemy odnaleźć także w innych kulturach... Pismo rozprzestrzenione jest po całej Eurazji. Łacina, wspólny język intelektualnych elit i restaurowanej kultury, pełniła podobną rolę do hebrajskiego dla judaizmu i arabskiego dla islamu. Wielkie biblioteki spotykamy w islamskich miastach takich jak Kordoba, Bagdad i Kair, role uniwersytetów pełniły np. Wielka Szkoła za chińskiej dynastii Song czy

uczelnia w Nalandzie w Indiach Guptów. Sam druk jest pomysłem chińskim, a fakt, że to nie w Państwie Środka, lecz Europie doszło do rewolucji Gutenberga wynika i z zastosowania przez drukarza z Moguncji prasy, i posługiwania się pismem alfabetycznym, skądinąd wynalazkiem fenickim.

Goody nie jest rewolucjonistą; nie pragnie deprecjonować europejskiego odrodzenia, a większość elementów, które według niego składały się na ten proces, zostały już wyszczególnione w wielu wcześniejszych opracowaniach poruszających zagadnienie renesansu. Pragnie jednak, byśmy ujrzeli je w szerszym kontekście rozwoju kulturowego Eurazji, dokonującego się mniej więcej od epoki brązu (s. 53–59). Dobrym przykładem jest tutaj rozwój i upowszechnianie nauki, zdaniem uczonego mniej niż sztuka zależnej od kontekstu lokalnego (s. 38). W rozdziale drugim, *Montpellier i medycyna w Europie*, analizuje wkład kultury arabskiej i żydowskiej (będących też ogniwami pośredniczącymi między Europą a Indiami i Chinami) w odrodzenie europejskiej medycyny w szkołach w Montpellier, na którą oddziaływały dokonane przez żydowskich lekarzy z muzułmańskiej Hiszpanii przekłady (nie tylko medycznych) traktatów antycznych i arabskich (Galena, Majmonidesa, Awerroesa) i działanie ośrodka w Salerno, pozostającego pod wpływem islamskiej kiedys Sycylii. Impuls do rozwoju medycyny nie był tylko zasługą lektury Galena i Hipokratesa i powrotu do tradycji antycznej, lecz był skutkiem sięgnięcia do *ś r ó d z i e m n o m o r s k i e j* wiedzy, dzieł starożytnych autorów czytanych przez współczesnych Europejczykom żydowskich i muzułmańskich komentatorów-tłumaczy, którzy nie ograniczali się do przechowania dorobku dawnych wieków, lecz „poważnie wzbogacali je własną wiedzą” (s. 73, 83), jak w wypadku dzieł wybitnego chirurga, Abu al-Kasima Az-Zahrawiego, pioniera sekcji zwłok.

Trzeci rozdział, *Religia a świeckość*, powraca do podniesionej już kwestii występującej w społeczeństwach piśmiennych dynamicznej, pełnej napięć relacji między sferami religii i szeroko pojętej aktywności świeckiej. Goody, wskazując na spory Kościoła z takimi uczonymi jak Giordano Bruno, duchownych muzułmańskich z kalifami czy przypadki kolidowania w Indiach *artha* (ekonomii politycznej) i *dharm*a (religijnej czystości), stawia tezę o nieuchronności konfliktu między upowszechnianymi przez medium pisma dwoma odmiennymi sposobami opisanie rzeczywistości: religijnymi i naukowym (świeckim). Zapisany tekst nie pozwala odejść pewnej tradycji, wymusza na czytelnikach konieczność przystosowania jej do otaczającej rzeczywistości – wczesnośredniowieczna Europa wierzy wprawdzie za

Augustynem, że „w oczach aniołów wiedza o wszelkich rzeczach doczesnych jest nędzna” (s. 123), ale pamięć o przeszłości pogańskiej trwa w kalendarzu, astronomii, literaturze gromadzonej w bibliotekach i czytanej w szkołach, a zapisanej w tym samym języku, co dzieła autora *Wyznań*.

Czasy przed włoskim renesansem to dla Goody’ego okres ciągłych negocjacji między zrazu bardzo wrogą przeszłości hegemoniczną religią a stopniowo coraz trwalej obecnym w świadomości dziedzictwem klasycznej nauki i sztuki, zasilanym dorobkiem kultur, które nie przeżyły załamania cywilizacji miejskiej w stopniu zbliżonym do Europy (tu istotne są np. arabskie przekłady i komentarze Arystotelesa). Ten sam język i to samo pismo służą obu stronom, by więc przeczytać Wulgatę, uczeń szkoły katedralnej pozna gramatykę łacińską dzięki lekturze i objaśnianiu utworów Horacego czy Wergiliusza. Nie ma w tej sytuacji nic specyficznie europejskiego: studiujący Koran uczeń madrasy nabywał zarazem kompetencje umożliwiające mu lekturę arabskich poetów przedmuzułmańskich, a w krajach islamskich okresy intensywnego zgłębiania nauki świeckiej – inspirowanego dorobkiem greckim, jak działo się to np. w Hiszpanii – przeplatają się z czasami wzmożonej aktywności religijnej. Proces negocjacji obszaru oddziaływania między świeckim objaśnieniem rzeczywistości a eksplikacją inspirowaną religijnie, który, jeśli ma nastąpić rozwój nauki i sztuki, musi wedle Goody’ego zawsze zakończyć się „zakreśleniem granic przemożnym wpływom religii” (s. 123), jest zjawiskiem charakterystycznym dla każdej kultury piśmiennej. Ustabilizowany, niemożliwy do cofnięcia proces sekularyzacji stał się częścią historii Europy w renesansie nie z racji „geniuszu” epoki bądź miejsca, lecz w wyniku splotu wymienionych już uprzednio korzystnych czynników: koniunktury ekonomicznej, wzmocnienia pozycji miast, ale też wyłonienia trwałych struktur wiedzy i władzy alternatywnych wobec struktur religijnych (których miało zabraknąć np. w świecie arabskim).

Trzy pierwsze rozdziały *Renesansu...* precyzują to, co Goody rozumie pod nazwą „odrodzenia”, i czynniki, które kształtują ów proces, a ponadto ilustrują jego tezę o etnocentrycznie marginalizowanym wkładzie innych kultur w jeden z takich odnawiających powrotów do przyszłości, który miał miejsce w Europie. W drugiej części swojej pracy brytyjski antropolog pokazuje podobne zjawiska tego typu w islamie, judaizmie, Indiach i Chinach (rozdziały – z wyjątkiem piątego, poświęconego kulturze żydowskiej, którego autorem jest sam Goody – powstały we współpracy ze Stephenem

Fennellem, filologiem i historykiem z Cambridge), starając się oddać specyfikę dynamiki każdej z omawianych społeczności.

W przypadku państw obszaru muzułmańskiego Goody przygląda się procesom wewnętrznego odrodzenia, znajdując liczne podobieństwa między nimi a zjawiskami europejskimi, jak występujące za czasów dynastii Abbasydów (VIII–XIII wiek), budowniczych Bagdadu, zjawiska reformacji (sięgnięcia do korzeni wiary) islamu i przyswajania osiągnięć wcześniejszych kultur (nie tylko grecko-rzymskiej, ale też orientalnych i przedarabskich, głównie perskiej). Autor zwraca uwagę na cykliczną przemienność okresów bardziej „świeckich” i wzmożenia religijnego, np. w Hiszpanii Almohadów, gdzie po latach rozkwitu kulturalnego za Al-Hakama II (posiadacza biblioteki liczącej 400 000 rękopisów, fundatora 27 szkół w samej Kordobie) władzę przejął pobożny, „nieskażony wpływami «fala-sifa»” (tj. filozofów) generał Al-Mansur, który „postanowił rozproszyć bibliotekę i spalić wszystkie księgi odnoszące się do «cudzoziemskich nauk»” (s. 162). Mimo licznych „złotych wieków” w rodzaju rządów abbasydzkich nie doszło jednak w islamie do renesansu typu „europejskiego”, nie z racji inherentnych cech kultury, lecz z powodu splotu określonych elementów: słabego upowszechnienia druku (które miało kolosalne znaczenie na Zachodzie), przejmowania przede wszystkim nauki Greków i Rzymian bez pogłębionego zainteresowania ich kulturą (która mogła stanowić „świecką” przeciwwagę dla dominującej wiary) oraz niewykształcenia się trwałych ośrodków wiedzy niezależnych od duchownych. Brak stałej, sekularnej alternatywy dla religijnej eksplikacji rzeczywistości sprawił, że „mniejsza tu była ciągłość, a większy opór niż w Europie po 1600 roku” (s. 178–179).

Z kolei rozkwit kultury wśród diaspory żydowskiej nie tyle przyjął postać sięgania do przeszłości (nieustannie obecnej w postaci religijnej, gdzie też „dochodziło do reform”, jak w „renesansie studiów hebrajskich w Starym Kairze pod koniec X wieku” – s. 204), ile był raczej skutkiem „rozglądania się wokoło” (s. 205). Jak zauważa Goody, wysoko piśmienna społeczność żydowska, dokonując tłumaczeń z licznych języków, usytuowana była w roli pośredników, nie tylko upowszechniających pisma innych, ale też za pomocą ich lektury pokonujących ograniczenia, zarówno te nakładane przez kulturę dominującą, jak i własną<sup>5</sup>, co doprowadziło w końcu XVIII

<sup>5</sup> Świadectwem takich wewnętrznych, inspirowanych nakazami religijnymi ograniczeń miała być według Goody’ego np. „nieobecność żydowskich artystów w europejskim średniowieczu”, która wynikała „częściowo [...] z faktu, że wszelka sztuka (jak dramat czy

wieku do emancypacji, a przez to bogatej aktywności żydowskich artystów i uczonych w XIX i XX wieku. Wprawdzie Goody podkreśla różnice odrodzeń kultur związanych z trzema wyznaniem Abrahامowymi, ale dostrzega w nich jednak wspólny element w postaci sięgania do tradycji „nauk starożytnych”, tworzących jeśli nie trwałą alternatywę (jak w renesansowej Europie), to przynajmniej okresową przeciwwagę (jak to się działo w świecie islamu) dla „religii hegemonicznej”.

Na inne modele rozkwitu wskazują rozdziały poświęcone Indiom i Chinom. W przypadku Indii Goody pisze o „ciągłości kulturowej” (s. 208). Wyklucza ona zerwanie, a zatem konieczność odrodzenia („albowiem jeśli nastąpiło odrodzenie – powrót do życia – to wcześniej musiała też być śmierć” – s. 22), takiego procesu, który nastąpił w momencie rewitalizacji kultury klasycznej, zepchniętej na bok przez chrześcijaństwo. Nie wyklucza to jednak „rozkwitu” cywilizacyjnego (s. 208), który jest skutkiem dojrzewania pewnych procesów, raczej ewolucji niż rewolucji. Choć Goody jest daleki od podtrzymywania przekonania Maksa Müllera o „niezmienności Indii” i sam wspomina o konsekwencjach podbojów muzułmańskich oraz brytyjskich, wskazuje na czynniki, które odróżniały rozwój kultury subkontynentu od chrześcijańskiej Europy czy świata islamu: hinduizm, religia inkluzywna, nieuzurpująca sobie monopolu na objaśnianie rzeczywistości; trwałość kultury zespolonej z wciąż żywym sanskrytem; ciągły, pozbawiony dramatycznych załamania rozwój nauki między VI a XII wiekiem; stała obecność intelektualnej alternatywy wobec religii w postaci silnego wątku myśli ateistycznej. Czasy rozkwitu (np. za panowania Guptów) były przede wszystkim efektem długiego trwania pewnych formacji cywilizacyjnych.

większość literatury pięknej) miała charakter specyficznie chrześcijański (jej mecenasami bądź odbiorcami bywały kościoły, nieraz też dwór), ale również stąd, że w świętych Pismach umieszczono zakaz przedstawień figuralnych” (s. 204). Pewne wątpliwości może budzić dość pojemne rozumienie terminu „artysta”: jakkolwiek Goody może mieć rację w wypadku krępowanych przez anikoniczne zakazy sztuk plastycznych, w wypadku literatury na przełamanie monopolu tematyki religijnej nie musimy czekać aż do „emancypacji i samoemancypacji XVIII wieku”: już w XIV wieku spotykamy *Dukus Horant* (*Księcia Horanta*), hebrajską transkrypcję niemieckiego eposu, a od wczesnej nowożytności mamy do czynienia z coraz liczniejszymi adaptacjami włoskiej prozy fabularnej dokonanych w jidysz (*majse bichl*) na czele z popularną w całej Europie *Bove buch* (romansem rycerskim będącym przeróbką *Bova d'Antona*, którego pierwowzorem był z kolei angielski *Bevis of Hampton*) z 1507 roku (por. Ch. S h m e r u k, *Historia literatury jidysz*, Warszawa 2007, wyd. 2).

Podobnie działo się w Chinach, które już od V wieku p.n.e. dysponowały silną, świecką tradycją w postaci konfucjanizmu, a także nigdy nie uległy wpływowi jednej, hegemonicznej religii: bujnie rozwijał się buddyzm (do zakazania go w 845 roku, w celu ochrony rodzimych tradycji), taoizm, kulty przodków, lokalne i cesarskie, jednak dominację ideologiczną utrzymywał nieateistyczny, nastawiony na kształtowanie obywatela system Konfucjusza, do którego – co istotne – odwoływali się zarówno konserwatyści, jak i reformatorzy. Chociaż Chiny cierpiały czasami z powodu najeźdźców, nauka i sztuka nie przeżyły nigdy okresu załamania porównywalnego z tym, czym było dla Goody'ego wprowadzenie w Europie chrześcijaństwa, a kształcąca świeckie warstwy urzędnicze, od dawna piśmienna kultura podlegała względnie trwałemu rozwojowi. Złote okresy w rodzaju panowania dynastii Han czy „chińskiego renesansu” za dynastii Song były, podobnie jak w Indiach, procesami nie odrodzenia, lecz odnowy, zjawiskami naturalnymi w tak długo istniejącej kulturze, a nie reakcją na wcześniejszy upadek. Jak to podsumował cytowany przez autora amerykański sinolog, Frederick W. Mote: „samoodnawiająca się zmiana miała charakter stały i stopniowy, nie zaś gwałtowny i niszczący; zawsze też usprawiedliwiała ją jakieś odniesienie do dawnych wzorców” (s. 302).

Docierając do ostatniego rozdziału, *Renesans – zjawiskiem wyłącznie europejskim?*, czytelnik dobrze zna już odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Wprawdzie włoski renesans jest zjawiskiem historycznie jednostkowym, niemniej jako proces socjologiczny może być zidentyfikowany – jak pokazał to Goody – w każdej kulturze piśmiennej. Tym, co odróżnia europejskie odrodzenie od podobnych zjawisk nie jest dla autora „wyjątkowość” Zachodu, pojmowana „mistycznie” czy rasowo, lecz skala wcześniejszego zerwania z tradycją (co tłumaczyć ma intensywność i wyrazistość tego procesu w porównaniu np. z bardziej harmonijnymi okresowymi rozkwitami kultury w Azji) oraz splot korzystnych okoliczności w rodzaju rozprzestrzenienia się „piśmienności funkcjonalnej” wśród bogacącego się mieszczaństwa, popularyzacji usprawniającej komunikację technologii druku, ekonomicznej prosperity i coraz silniejszych instytucji odpowiedzialnych za przekazywanie świeckiej wiedzy.

*Renesans...* Jacka Goody'ego przypomina, że „Europa nie była sama, nie była też kulturą wyspą” (348). Pisząc tę książkę, uczony koryguje także swoje własne etnocentryczne uwagi ze znanego (napisanego razem z Ianem Wattem) artykułu *Konsekwencje piśmienności*. Błędem jednak by-



łoby sprowadzanie jego najnowszej pracy do ekspiacji; zawarte w niej przemyślenia stanowią logiczną konsekwencję rozwijanych przez całą karierę naukową pomysłów na temat pisma i człowieka. Autor nie boi się sądów zdecydowanych, a nawet dość kontrowersyjnych. Pomijając już np. dyskusyjny wybór Augustyna na reprezentanta formacji rzekomo całkowicie niechętniej antykowi grecko-rzymskiemu, warto zastanowić się nad ogólniejszą, dość problematyczną dla badacza kultury konsekwencją refleksji brytyjskiego uczonego – kwestii, na ile funkcjonalne będzie w wypadku twórczości artystycznej tak zdecydowane odróżnianie tego, co świeckie, i tego, co religijne; gdzie mieściłby się np. często wymieniany w książce Petrarca czy Caravaggio? Goody snuje na tyle wielką i złożoną narrację o piśmiennej kulturze Eurazji, że tego typu „drobiazgi” gubią się w licznych, choć nieuchronnych generalizacjach. Trzeba jednak przyznać, że zarazem uczciwie zaznacza, iż nie chce stworzyć iluzji świadomie laicyzujących otaczający ich świat humanistów. Odróżnia tutaj intencję – lekturę pogańskich klasyków, dokonywaną wszakże przez czytelników będących wierzącymi chrześcijanami – od skutku, czyli renegeacji granic między sferą działań człowieka kontrolowaną przez religię a obszarem wolnym od dogmatycznego nadzoru, procesu sekularyzacji, który oczywiście nie dopełnił się w czasach renesansu, lecz wtedy się zaczął.

Można też podnieść inną kwestię – jak bardzo potężny jest dziś wróg, z którym walczy Goody, czyli eurocentryzm? Naturalnie, pytanie to trzeba by było doprecyzować, by otrzymać choć trochę satysfakcjonującą odpowiedź, niemniej wydaje się, że „jakiś” euro- albo bardziej jeszcze partykularny etnocentryzm – spotykamy czy to w badaniach naukowych, czy to w nasyconej różnymi mitami powszechnej świadomości historycznej – wciąż jednak uparcie funkcjonuje, zmniejszając potencjalnie nasze szanse na zrozumienie nie tylko przeszłości, ale też współczesnego świata. Już to czyni wysiłek podjęty przez Goody’ego niezbędnym.