

Ivan Cifrić*

RURALNA TRADICIJA I RAZNOLIKOST BIOTIČKOG SVIJETA

Sažetak

U radu se problematizira uloga ruralne kulture i ruralne tradicije u zaštiti raznolikosti života, jer se stanje u kulturi odražava na odnos kulture prema prirodi. Autor zastupa tezu da su ruralno društvo i ruralna kultura po svojoj unutarnjoj logici opstanka održavali raznolikost prirodnoga krajobraza i živoga svijeta. Utemeljeno na kulturnoj tradiciji u kojoj je religija imala veliko regulativno značenje i cikličnosti života (proizvodnje i kulture), uspostavilo je socijalnoekološki metabolizam sličan prirodnome. Raznolikost udomaćenih biljnih i životinjskih vrsta odgovaralo je njegovim potrebama opstanka i zaštite od prirodne ugroze, a samo društvo nije ugrožavalo prirodu.

Moderno društvo oblikuje nov način života, zasnovan na ekonomskoj racionalnosti, monokulturi i tehnički visoko posredovanom odnosu prema prirodi, što je dovelo do ugrožavanja prirodnoga i kulturnog okoliša i nestajanja životinjskih vrsta, pa tako i udomaćenih pasmina. Tehničkim napretkom, posebice s globalizacijom, intenzivira se kulturna i biotička homogenizacija što povećava kulturnu biotičku entropiju.

S ekološkom krizom i postmodernom epohom iznova se afirmira vrijednost raznolikosti i potreba zaštite raznolikosti kultura te životinjskih i biljnih vrsta.

Rezultati empirijskoga istraživanja o «pravu» životinjskih vrsta na život i «motivima» čovjekovih postupaka prema živome svijetu indiciraju senzibilnost prema živome svijetu i etičnost postupaka.

Cljučne riječi: biotička homogenizacija, pravo životinjskih vrsta na život, raznolikost, ruralno društvo, ruralni metabolizam.

* Akademik Ivan Cifrić, Odsjek za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb

1. UVODNO

Čovjek je «baštinik» tvorevina kulture./1/ Pojam baštine nije jednoznačan, nego slojevit i ima više razina. U određenim socijalnim okolnostima društvo pripisuje nekim prirodnim tvorevinama karakter baštine, a u nekim drugim okolnostima društvo ih može selektivno ignorirati. Slično je i s kulturom. Baština (Cifrić, 2014) je nasljedno bogatstvo uz koje ide i odgovornost nasljednika za očuvanje i promicanje baštinjenih vrijednosti.

U suvremenim uvjetima socijalnoekološke krize obje baštine postaju sve značajnije. Zajednička im je osobina da su raznolike i poželjne. Baština se može shvatiti u *kulturno-antropološkome* smislu, kao nasljeđe ljudskoga roda. Njoj pripada ne samo prirodno-izvorno i od čovjeka kulturno-stvoreno, nego i ono što je oblikovano međusobnim utjecajem kulture i prirode u cjelini. Pojam prirodne baštine, dosad uglavnom restriktivno primjenjivan, danas se mora se proširiti i na ono dosad nekorišteno («divlje», «korov»). Jednako tako, baštinu se može shvatiti kao *nacionalnu* baštinu, tj. nasljeđe na nacionalnome prostoru na kojima se održala. U prvom slučaju čovječanstvo, a u drugome konkretno društvo, danas su dužni zaštititi prirodnu i kulturnu baštinu jer time štite i sebe.

Ruralne tradicije kao takve, nositelji su predmoderne kulturne baštine, tj. socijalnoga sklopa vrijednosti za očuvanje raznolikosti (uključujući i raznolikost načina života), posebice divljih i domaćih vrsta biljaka i životinja. Nestankom ruralnoga društva i predmoderne kulturne tradicije nastaje povijesno novi tip odnosa društva i prirode, a time i nove okolnosti i potrebe njihove zaštite.

U antropološkome smislu čovjek načelno ima *dvojaku ulogu* u prirodi: s jedne strane *suprotstavlja* se prirodi, a s druge strane joj se prilagođava (Kattmann, 1997). Koliko god joj se suprotstavljao, uvijek ostaje dio prirode. Tijekom povijesti taj se proces preko «*ruže kulturne evolucije*» (Cifrić, 2012:327-8) prepoznaje kao kulturna evolucija. U njemu nastaju nova socio-kulturna stanja i odnosi, odnosno *društveni prirodni odnosi* (Görg, 1999) obično nakon velikih transformacija društva. Prva od njih je *neolitska* revolucija, a druga *industrijska* revolucija (Ponting, 1993). Predmoderno (tradicijsko), kao i moderno društvo, posljedice su takvih transformacija društvenih odnosa. Predmoderno društvo obilježava neposrednost odnosa, bliskost susreta i suživot s prirodom - stanje prilagodljivosti dijelova prirode za čovjekov opstanak, dok industrijsko društvo nosi u sebi klicu novoga, potencijalno i stvarno razornoga odnosa društva (kulture) prema prirodi i živome svijetu. U modernome društvu čovjek svoj odnos prema prirodi tehnički posreduje i time gubi jedan tip *autentičnoga* kolektivnoga i osobnog iskustva s prirodom, a stvara visoko posredovano i virtualno iskustvo.

2. VRIJEDNOST BIOLOŠKE/PRIRODNE RAZNOLIKOSTI

1. Pitanje biološke raznolikosti

Proces prilagodbe (akomodacije) čovjeka (istodobno razaranje prirode i stvaranje u prirodi) kulturno-povijesno nije tekao skladno niti bez posljedica za prirodu i društvo, ali ne onakvih kakve su nastale u suvremenosti tehničke civilizacije. Nedovoljnom obazrivošću prema prirodnome okolišu nastajale su ekološke krize, pa i lokalne ekološke katastrofe na različitim prostorima (Diamond - 2006). To iskustvo treba biti poučno za odnos suvremenoga post/modernog društva prema «prirodnom», «kulturnom» i «umjetnom kulturnom krajoliku» (Hecht, 1998:262; Hršak - 2001:104), u kojemu ne nastaju samo manji ili veći ekološki ekscesi, nego «*sukcesivnost*», «*kumulativnost*» i «*trajnost*» ekoloških problema, što uvjetuje novo društveno prirodno stanje u kojemu danas živimo. Možda će neko novo razvrstavanje kulturne povijesti, uzimajući ekološke kriterije, razlikovati (kulturu) razdoblje balansa i (kulturu) razdoblje krize. Industrijsko je društvo proizvelo ne samo ekološku, nego socijalnoekološku krizu kao trajno obilježje suvremene (ponajprije zapadne) kulture koja se još snažnije odražava na nerazvijena društva a time i na perspektive čovječanstva. Da se nije pojavila socijalna kriza, ne bismo shvatili ni ekološku krizu, odnosno međusobnu povezanost tih kriza, tj. socijalnoekološku krizu.

Jedan je od bitnih elemenata novoga stanja redukcija biološke raznolikosti – nestanak vrsta, genetske raznolikosti i raznolikosti ekosustava. Sekundarne potrebe čovjeka modernoga društva ugrozile su općenito egzistencijalne potrebe ne-ljudskoga živog svijeta, a time i biološku raznolikost. Slično je i s kulturama (društvima). Razvijena društva ugrožavaju život nerazvijenih društava. Pitanje biološke raznolikosti pitanje je smanjivanja potencijala, uništavanja prirodnoga genetskog paketa.

2. Vrijednost svijeta prirode

Priroda ili dijelovi prirode imaju svoju vrijednost, na što utječu i različiti kriteriji vrednovanja: *ekonomski*, *ekološki*, *estetski* (Cifrić - 2002:202). U vrednovanju prirodnoga svijeta i kulturno stvorenoga, čovjek je pridavao veću vrijednost stvorenome – kulturnom proizvodu, nego proizvodu prirode. Možda je tome razlog što je prirode bilo u «izobilju», a sam je uložio napor u neku proizvodnju/stvaranje (naročito umjetničku), pa je više cijenio ljudsko djelo nego djelo prirode. Krajolik je proizvod pogleda modernoga doba na prirodu, a ne antropološka konstanta (Piechocki, 2005:78). To se naročito odrazilo na estetsko vrednovanje, koje nastaje u situaciji u kojoj čovjek (društvo) stvara *distancu* prema (dijelovima) pri-

rodi (Cifrić, 2002:183-233) u uvjetima dvostruke slobode: slobode od «prirodnih okova» i slobode od «društvenih okova». S romantizmom se širi «pokret» estetskoga vrednovanja prirode (krajobrazno slikarstvo). Prirodi se pridaju epiteti «lijepa», «zastrašujuća» ili «božanstvena», a neki njezini dijelovi «monumentalni» itd. S industrijskom revolucijom i modernim društvom priroda se «obežbožuje», «obezduhovljuje», «obesmišljuje», «obestvaruje» (Wiktor Weizsäcker) - jednom riječju, desakralizira i ekonomski pragmatizira.

Prirodu se vrednuje s dva suprotna stajališta. Priroda ima «intrinzičnu» vrijednost, vrijednost «po sebi», tj. *samovrijednost (Selbstwert)*. Nekoliko tipova argumenata idu u prilog samovrijednosti prirode: «evolucijsko teorijski» – da je priroda (biljke i životinje) nastala prije pojave *homo sapiensa*; «etički» - povećanjem svijesti o sebi i svijetu širi se čovjekov etički horizont u koji ulazi i priroda kao čovjekov susvijet (*Mitwelt/2/*); «antropološki» - čovjek se pojavljuje kao «protuprirodno» biće – biće nasuprot prirodi, ali uvijek ostaje u sklopu prirode (Kösters, 1993:27-28). Po drugome stajalištu, priroda ima *pripisanu* (procijenjenu) vrijednost, tj. onu koju joj čovjek «pripíše», tj. vrijednost koju ima «za čovjeka», a temeljni kriterij vrednovanja je ekonomski kriterij. Međutim, danas moderna ekonomija i ekonomska misao postaju sve više predmet kritike s aspekta *ekološke ekonomije* (Stagl 2005, Constanza 1997) i *održivoga razvoja* (WCED, 1987). U konceptu održivoga razvoja jedan od tri njegova glavna cilja je «zaštita ekosfere» koja podrazumijeva konkretizaciju na pojedinim razinama. To se odnosi na krajolik, kao i na živi svijet, uključujući i onaj kojega je oblikovao čovjek. Kritika se ne odnosi samo na zaštitu prirode (okoliša) nego i na predatorski, kapitalistički odnos prema prirodi.

Predmoderna društva nisu u svojoj svijesti reflektirala problem biološke raznolikosti jer su živjela u «jednostavnoj raznolikosti», tj. raznolikosti koja je bila dovoljna za opstanak društva organiziranoga kao male lokalne zajednice. Njihove ograničene potrebe utjecale su na ograničeno posezanje u prirodu. To potvrđuje i činjenica da je tijekom povijesti čovjek domesticirao relativno mali broj životinjskih i biljnih vrsta (iako ih je poznao znatno više), i to onih koje su bile dostatne za njegov život i reprodukciju društva. Raznolikost prirodnoga svijeta života bila mu je otvorena i gotovo neiscrpna za nove mogućnosti domestikacije.

Raznolikost kao problem nastaje tek s industrijskim društvom – *monokulturom* u biljnoj proizvodnji i tehničkom *standardizacijom* proizvoda u industrijskoj proizvodnji. Vrijedno postaje ono što ima neka jednoobrazna obilježja, a raznolikost se potiskuje. Industrijalizacija poljoprivrede, monokultura i zamjena životinjske radne snage strojevima utjecala je na redukciju nekih životinjskih vrsta. Tijekom 60-ih godina *zelena revolucija* pogodovala je smišljenome uvođenju

industrijskoga načina proizvodnje u poljoprivredu nerazvijenih zemalja i potiskivanju domaćih vrsta. Slično se zbivalo u nas u «drugoj modernizaciji» (polovicom 20. stoljeća). To je ubrzano utjecalo na smanjivanje živih vrsta koje je čovjek koristio na tim prostorima, ali i na promjenu tradicijske kulture.

Raznolikost u prirodi – biološka raznolikost, postaje vrijednost u kontekstu aktualnosti socijalnoekološke krize, održivoga razvoja i globalnih ekoloških problema, a sve u smislu pitanja perspektive i mogućih razvojnih alternativa čovječanstva. Postmoderno doba, temeljem posljedica socijalnoekološke krize, ponovno afirmira raznolikost kao vrijednost. To se odnosi na aspekte kulture (društva) i prirode (živoga svijeta). Oba svijeta postaju predmet i međunarodne zaštite.

U sve tri kulturno-povijesne epohe: predmoderne, moderne i postmoderne, kultura (civilizacija) je imala odlučujuću riječ glede odnosa prema živome svijetu i njegovoj raznolikosti, jer se u kulturi definiraju kriteriji za čovjekovo kolektivno (društveno) djelovanje «u» prirodi i «na» prirodu. Iz toga slijedi pitanje odnosa između kulture i prirode koji se može konceptualno postaviti kao odnos različitih «ekumena».

3. Tri ekumene

Pojava ekološke krize zaoštrila je pitanje odnosa čovjeka i prirode (živoga svijeta), tj. dualnoga, kartezijskog modela u kojemu se konfrontira čovjek (kultura) i priroda (okoliš). To se teorijski problematizira kao kritika «antropocentrizma» - čovjekove «izuzetosti» (*exemptionalism*) iz cjeline svijeta prirode - bilo da se ukazuje na njegova uporišta u religijskoj tradiciji (Post 1,28, odnosno 2,15), bilo u svjetovnoj misli (R. Descartes) razdvajanja prirode i kulture: *res cogitans* i *res extensa*. Sa stajališta koncepta triju ekumena, svijet kulture možemo pojmiti kao *kulturnu ekumenu*, a svijet prirode (biosfere) kao *biotičku ekumenu*. Danas se sa stajališta bioetike govori i o bioetičkoj ekumeni (Cifrić - 2007).

Međutim, odnos između kulture i prirode nisu u neposrednoj konfrontaciji kao dvije razdvojene cjeline, nego se zbiva kao povijesni proces čovjekove kulturne evolucije, tj. kao proces *kolonizacije* biotičke ekumene (prirode) od strane kulturne ekumene (društva). Rezultat toga procesa je nastajanje *antropobiotičke* ekumene, tj. «kolonije»: sve što je čovjek (društvo) pre/oblikovao od prirode i u prirodi i sebi učinio funkcionalnim. Domesticirane životinje ne pripadaju kulturnoj ili biotičkoj ekumeni, nego antropobiotičkoj ekumeni. Cjelokupna čovjekova povijest je povijest takve kolonizacije, ali ne samo prirode (Fischer-Kowalski 1997), nego i već *koloniziranoga*, koje poprima planetarne razmjere. Posljedice toga kulturno-povijesnog procesa imaju dvojako značenje: sa stajališta biotičke ekumene mogu se tumačiti kao sustavno razaranje intaktne prirode (ali i ranije koloniziranog svijeta), a sa stajališta kulturne ekumene kao sustavno čovjekovo

stvaranje i evolucija. U modernome društvu oblikovana je «paradigma razvoja» ali i «paradigma zagađivanja» i iskorištavanja «zajedničkih globalnih dobara» (Kaul 1999), naročito prirodnih. One su dva lica naše suvremenosti. Razvoj je postao neupitan, a zagađivanje i iscrpljivanje prirodnih resursa postalo je problematično. Ideja razvoja koja ulazi u svakodnevnu uporabu od kraja Drugoga svjetskog rata, radikalno je utjecala na promjenu ruralnoga svijeta i njegove tradicije.

Danas nema domene u kojoj se ne rabi pojam «razvoj».

4. Bioetičko pitanje

Mogućnosti kolonizacije prirode postaju sve veća a s njima se povećava antropobiotička ekumena. Svijet prirode i antropobiotičke ekumene koloniziranjem postaje svijet nove, tehnički savršenije antropobiotičke ekumene. Kolonizacija prirodnosti tekla je od kolonizacije prirodnoga fizičkog svijeta do kolonizacije ljudskoga tijela danas. Pritom se povećavaju izgledi za nastanak jednoobraznoga standardiziranoga i uniformiranoga prirodnog svijeta koji može ekspanzijom «kolonije» u budućnosti dokinuti razliku između prirode i kulture i postati *totalna kolonija* na Zemlji. Tada će nastupiti dugo pripremani «osmi dan stvaranja». Posljedica takve tendencije danas je dvojaka: s jedne strane zbiva se proces *kulturne entropije* - smanjivanja broja kultura i kulturnih tradicija, a s druge strane *biotičke entropije* - smanjivanja biološke raznolikosti. Zato se može reći da kulturna entropija uvjetuje biotičku entropiju, iako je ova prethodila. Danas teku paralelno. Paradoksalno je da se u modernom društvu sve više govori o životu, a život se sve više ugrožava. Svetost života zamijenila je svetost stvari, «civilizaciju života» «civilizacija smrti». Život i smrt izgubili su simboličko značenje i socijalni smisao, pretvoreni su u objekte tehnologije rađanja i tehnologije umiranja i posljedica novog nepredvidivog stvaranja. To dodatno povećava potrebu za etičkim odnosom prema «predmetu» na kojemu čovjek djeluje. Naime, prema životu kao takvom. Zato su bioetička pitanja odnosa čovjeka i živoga svijeta danas postala veoma aktualna. Planetarna kolonizacija utjecala je i na potrebu za planetarnom bioetičkom ekumenom kao etičkim sustavom vrijednosti i načela cijeloga čovječanstva.

Tradicionalne kulture imale su reguliran etički odnos prema okolišu ugrađen u religiju i svakodnevnu praksu oblikovanu na temelju tradicije i *ethosa*. Tako biblijska tradicija pokazuje neke primjere zaštite od čovjekova pretjeranog iskorištavanja prirode. Cikličnost života agrarnih društava u materijalnoj i simboličkoj proizvodnji (Vlavianos-Arivanitis, 1997) zamijenjena je s linearnošću vremena i života modernoga društva i usmjerava se na sadašnjost i budućnost, a odbacuje prošlost. Odbacivanje prošlosti znači u kulturi i ruralnom društvu odbacivanje svega što nije funkcionalno i primjereno vremenu i zahtjevima razvoja, pa tako i

odnos prema biljkama i životinjama. Modernizacija razara ruralnu tradiciju. Iako je proces modernizacije pod utjecajem znanosti i tehnike nezaustavljiv, mogu se primijeniti neka etička načela (primjerice, «zlatna pravila eko-menadžmenta»). Negativne posljedice na ruralno društvo ne mogu zaustaviti tugovanja za prošlosti, jer su one dio procesa čovjekove kulturne evolucije, ali se mogu korigirati i poželjno usmjeravati.

3. KULTURNA I BIOTIČKA HOMOGENIZACIJA

1. Globalizacija – homogeniziranje; lokalizacija – očuvanje identiteta

Zapadna kultura (kulturna subekumena), poglavito američki model razvoja, djeluje na homogeniziranje svijeta kulture i homogeniziranje svijeta prirode – *kulturnu i biotičku homogenizaciju*. Suvremeni procesi modernizacije, kao proces *glocalizacije*, povezani su s nekoliko «hegemonijskih» procesa: globaliziranja, razvoja, ekologiziranja, koji su osnažili procese homogenizacije, ali otvorili mogućnost suprotstavljanja i pitanje socio-kulturnoga *identiteta*. Globalizacija kao «neizbježan», «ambivalentan», «ireverzibilan», «neproračunat», ali «upravljiv» proces (Küng, 1997:212-230, 2001:13) inicirala je pitanje *lokalizacije* kao problema održavanja identiteta lokalnih kultura, prostora tradicija i razvoja. Jer, jedni smatraju da globalizacija nosi uglavnom pozitivan rezultat, a drugi da djeluje i negativno, tj. da ugrožava lokalne kulture i lokalnu raznolikost. Danas tendencijski prevladava dominacija jednoobraznosti i standardiziranja, a raznolikost je postala ugrožena unatoč sve većem zalaganju za priznavanje raznolikosti kao vrijednosti.

Kulturna homogenizacija označava proces dominacije jedne, moderne kulture (zapadne) nad svim ostalima predmodernim kulturama. To je vidljivo po širenju tehnologija (proizvodnim i informacijskim sustavima), stila življenja, strukturi i načinu prehrane (mekdonaldizacija), standardiziranju opreme i proizvoda, nestajanju nacionalnih (lokalnih) jezika i komunikaciji s nekolicinom, odnosno jednim jezikom, itd. Primjerice, u svijetu od desetak tisuća jezika danas postoji oko 5 – 7 tisuća jezika, a 2.500 ih je pred nestankom. Nestankom jezika i njegova kulturnog konteksta smanjuju se spoznajne mogućnosti odnosa čovjeka i prirode (Dieter, 2006:14).

Biotička homogenizacija (McKinney i Lockwood, 1999) izražava se u (a) gubitku brojnosti živih vrsta i (b) sličnom načinu njihova života (uzgoja), što je posebno vidljivo u monokulturnoj i GMO proizvodnji (sjemena) i (c) sve većem broju vrsta koje se prilagođavaju jednakim ekološkim uvjetima opstanka. Biotička homogenizacija utječe na smanjenje potencijala genske varijabilnosti. Mali

je broj «pobjednika», a velik broj «gubitnika». Pobjednici su vrste koje je čovjek uzgojio, a mogu uspijevati u različitim okolnostima, a «specijalisti» (vrste koje prirodno uspijevaju jer su na njega adaptirane) su gubitnici (Green 2006). U dugoročnoj perspektivi to znači totalno širenje monokulture. Međunarodnim se standardima propisuje pristup tržištu s uvjetima promjera konzumne mrkve, veličine jaja, zakrivljenosti banane, što svakome normalnom čovjeku djeluje neprirodno, a proizvođaču i uvredljivo. U dugoročnoj perspektivi to znači da će biti poželjni samo oni proizvodi čije će sjeme proizvođači morati kupovati (već i danas) od korporacija koje su ga proglasile «intelektualnim vlasništvom» i patentirale tehnologiju njegove proizvodnje. Tako proces kolonizacije prirodnosti teče prema kontroli života i njegovoj manipulaciji. Krađa genetskoga materijala osiromašuje ionako siromašne zemlje (Shiva 1998), a u konačnici znači krađu od prirode, krađu «zajedničkoga globalnoga prirodnog dobra» kao baštine čovječanstva.

2. Etički aspekti

Nastojanje da se smanji biotička entropija vidljivo je u različitim područjima čovjekova djelovanja: u području ekonomije kao zahtjev za *dematerijalizacijom* i koncept *faktor 4* (Weizsäcker 1997, 1999), odnosno *faktor 10* (Seiki 1999:124), u području tehnologije kao primjena okolišu «prijateljskih tehnologija u području međunarodne politike kao mjere ograničavanja zagađivanja (primjerice, Kyoto protokol 1997), itd. Međutim, sve te mjere nisu se pokazale dovoljno učinkovitima u posvemašnjem nastupu razvoja kao društva *organizirane neodgovornosti* (Beck, 1988) pa je nužno da se razvija etički pristup, štoviše bioetički pristup i oblikovanje bioetičke ekumene (Cifrić, 2006, 2007). To zahtijeva posvemašnja ugroženost života na Zemlji i čovjekove mogućnosti da stvori novi «biološki poredak» kao sastavnicu globalne antropobiotičke ekumene. Zato nastaje potreba da se pitanje odgovornosti (Jonas, 1990) primijeni na zaštitu ruralne raznolikosti te kulturnoga i biološkog bića kao «vrijednoga javnog dobra» (Suplie- 1996:120). Glede toga, vrijedna su bioetička nastojanja da se afirmiraju neke vrijednosti života (Macer- 1994) kao i teološka da se oblikuje svjetski etos (*Weltethos*), (Küng- 1993).

U etičkome pogledu, tehnički je progres postao veliki izazov za moderno društvo i postmoderno doba. On zahtijeva prilagođavanje etičkih načela i moralnih normi praktičnoj primjeni znanstveno-tehničkih postignuća. Etički odgovor može biti dvojak: *liberalni* - koji prihvaća etičku korekciju i sustava vrednota s odgovorom: sve što se tehnički može, treba primijeniti; i *kritički* – da propituje ne samo aktualne nego i potencijalne posljedice tehničkog razvoja. Njegov bi odgovor glasio: sve što se tehnički može, ne znači da treba primijeniti. Europska

etička tradicija ima tri etička ishodišta: teleološku etiku - svrhovitost (Aristotel), utilitarnu - korisnost, (Bentham, Mill) i deontološku - dužnost (I. Kant).

Etička pitanja koja se odnose na domaće životinje također nisu dovoljno reflektirana u svijesti građana, kao ni u svijesti društvenih institucija. Razvijena društva nešto su više senzibilizirana na uvjete uzgoja stoke i njezin transport, eksperimente, držanje u neprimjerenim uvjetima, zlostavljanje itd., nego nerazvijena predmoderna društva. Ključni razlog tome vjerojatno je u činjenici da je takva praksa najprije nastala u razvijenom društvu, a javnost je na to reagirala.

3. Socijalna distanca: predrasude i rasizam - biotička distanca: predrasude i specizam

U društvu je poznat fenomen *socijalne distance* koja se u istraživanjima kreće od različitih oblika prihvaćanja drugih socijalnih skupina do oblika suzdržljivosti i potpunoga neprihvaćanja. Ona se vidi i danas na primjeru prihvata izbjeglica. Rasizam je radikalni oblik odbacivanja ljudi druge boje kože. Slično se može primijetiti i u odnosu čovjeka prema biljnome i životinjskom svijetu, tj. *biotička distanca*. Etičku ignoranciju živih bića (mučenja, znanstveni eksperimenti itd.) Richard Ryder je nazvao «speciesism».

U svakoj kulturi, pa i tradicijskoj postoje vrste koje se prihvaćaju kao čovjeku funkcionalne i korisne (pripitomljene životinje, kultivirane biljke) – *domaće*, i one koje (iz različitih razloga) žive izvan čovjekova doticaja – *divlje*. Neke je biljke čovjek svjesno naseljavao na svoje prostore, danas su poznate kao *neofiti* (Eser- 1999), kao i životinje. Divljina je postala vrijednost koja se (na ograničenom prostoru) štiti iz dva razloga: ispiranje čovjekove savjesti zbog ugrožavanja ostaloga prostora i radi očuvanja raznolikosti, odnosno potencijalne genetičke koristi. (Naravno, postoje i drugi razlozi. Primjerice estetski, turistički itd.). Biljke koje ne koristimo (ili još ne) nazivamo «korov». Nekadašnji korov, otkrićem njegove farmaceutske ili biomedicinske djelotvornosti, postaje prihvaćen kao čovjeku važna biljka. Pojam «korov» kulturnoga je porijekla i ima kulturno značenje kao signiranje vrsta izvan antropobiotičke ekumene. Slično je i sa životinjama. Čovjek je pripitomio ili koristi relativno mali broj živih vrsta (primjerice, konj za vuču ili krava za mlijeko), ali se služio i nekim organizmima koje nije pripitomljavao (primjerice, mikroorganizmima u proizvodnji piva; danas u čišćenju naftnih mrlja). Otkrivanjem svojstava «divljih» (životinja) i «korova» (biljaka) čovjek sve više osvaja prostor prirode i proširuje antropobiotičku ekumenu, ali istodobno (po ekonomskome kriteriju vrednovanja) selekcijom reducira broj vrsta. Nastankom i širenjem različitih bolesti u stanovništvu i monokulturne proizvodnje povećava se kulturno značenje divljih vrsta i korova.

4. Redukcija: kulturna entropija i nestajanje vrsta

Redukcija vrsta ovisi o kulturnome vrednovanju prirode od čovjeka, odnosno pretežito kroz interes za zaradom. Neke biljne i životinjske vrste nisu profitabilne i zato su *nerentabilne*, pa se katkad postavlja pitanje treba li ih uopće štiti. U razvijenim zemljama ekološki prostori za održanje raznolikosti biotičkoga svijeta (uvjeti gniježdenja) sve više se sužavaju. To je implicitni razlog zašto se baš u tim društvima inzistira (ali i materijalno pomaže) zaštita nekih prostora predmodernih društava (primjerice močvarna staništa). Rentabilnost se uzima kao kriterij zaštite ne samo u domeni prirode, nego i u kulturnoj i razvojnoj domeni. O 49 najsiromašnijih zemalja izriče se teza kao o *nerentabilnim narodima*, odnosno populacijama (Ziegler- 2003:193-212), sukladno kojoj se postavlja pitanje treba li i koliko pomoći u zaštiti takvih naroda i kultura. Problem izbjeglica ne može se riješiti nikakvim kvotama niti «zidovima», nego promjenom uvjeta života tih ljudi tamo odakle dolaze. Osim toga, migracije su oduvijek postojale i imaju u osnovi ekološke uzroke. Danas su to ratna razaranja i domicilna egzistencija.

U suvremenoj civilizaciji nastavlja se proces zaštite različitih aspekata okoliša i živoga svijeta, ali se istodobno ne zaustavlja smanjivanje broja vrsta. To se odnosi i na pripitomljene autohtone (ili introducirane) vrste životinja kao dio kulturne i prirodne baštine. Da bi se održale, one zahtijevaju i dodatna financijska ulaganja. Jer, nestankom tradicionalnoga ruralnog društva ne postoji više (ili je ograničen) način života koji bi ih održao i omogućio njihovu reprodukciju. Primjerice, magarac je postao više turistička atrakcija i neproizvodna životinja, pa njegovu populaciju može održati samo novi društveni (gospodarski) interes. Pitanje je treba li zaštititi i održati, primjerice, istarskoga «boškarina» koji će završiti na turističkom jelovniku, ako ne postoji druga mogućnost stimulacije njegovoga održanja. Svaka zaštita je skupa i na to treba računati. No, dugoročno održanje raznolikosti kulture i prirodnih raznolikosti nema cijene.

4. VRIJEDNOST RURALNE RAZNOLIKOSTI

Glede raznolikosti, ruralno društvo sadrži u sebi dvostruku vrijednost: kulturnu raznolikost i biotičku raznolikost. Nestankom ruralnoga društva - tradicijske kulture, koja je uvjetovala način života pojedinca i kolektiva i njihovo stvaralaštvo, nestaje kulturna raznolikost, a s njom nestaje i biotička raznolikost. Promjene i nestanak ruralnoga društva (Cifrić- 2003) neposredno su povezani s napuštanjem «interne» (prirodne) i prihvaćanjem «eksterne» (umjetne) paradigme u materijalnoj i kulturnoj proizvodnji u ruralnome društvu. Izvanjski simboli postali su mu zvijezde vodilje: grad, industrija, novac i profit, promjena ritma života itd.

Dva su pitanja zanimljiva: kako je tradicijsko društvo uspelo održati razno-

likost i zašto su obilježja toga društva danas relevantna. Najkraći odgovor bio bi ovaj: jer je živjelo i mislilo na način sličan životu prirode i jer iskustvo socijalnoekološkoga metabolizma (Cifrić- 2007:346) kao iskustvo toga društva može danas poslužiti kao paradigma modernim društvima i zapadnoj civilizaciji u zaštiti raznolikosti (Cifrić- 2013:265-277)

1. Obilježja ruralnoga društva

Važnost ruralne tradicije za moderno društvo može se pokazati skicom nekih obilježja ruralnoga društva, posebice *socijalnoekološkoga metabolizma*.

Metabolizam ruralnog društva bio je zatvoreni sustav (kruženja) razmjene materijala iz prirode i ponovnoga vraćanja neiskorištenoga materijala u prirodu (Marx- 1958:363-4). Seljačka ekonomija bila je *ekološka ekonomija*. Ekološka proizvodnja danas treba protekcionističke mjere kako bi njezini proizvodi bili konkurentni na tržištu.

Ekološki otisak stopala (eng. *ecological footprint*), (Simonis- 1998:6) nije prelazio mjeru ograničenih prirodnih resursa na prostoru života lokalnih zajednica ni trošio resurse drugih zajednica./3/ Vrednote: dovoljnost, umjerenost, skromnost i stabilnost regulirale su i korištenje okoliša.

Općenito, ruralno društvo uspostavilo je balans između prirodnih izvora (resursa) i potreba društva, a industrijsko je društvo poremetilo (prekinulo) ruralni metabolički odnos, uspostavilo *industrijski metabolizam* (Ayres 1993, Durney-1997), odnosno *metabolizam grada* (Hamm- 1998:39). Stvorilo je *metaboličku pukotinu* između čovjeka (društva) i prirode (okoliša), (Foster- 1999). i dospjelo u krizu. Poželjnost kvantitativnoga rasta dovela je do povećanja *ekološkoga ruk-saka* (Schmidt-Bleek- 1994) i prekoračenja iskorištavanja raspoloživih prirodnih resursa na što se upozorava već trideset godina (Meadows 2006). Sve je to utjecalo na destrukciju ruralnoga (seljačkoga) društva i kulture.

Kultura i kulturno stvaralaštvo povezani su s agrarnim ciklusom i njegovim ritmom. Socijalno vrijeme agrarnog ciklusa podijeljeno je na sekvence i ritualizirano. Pojedinci i male zajednice stvarali su kulturu, a danas su izloženi njezinoj konzumaciji. Život u prirodi se ponavlja, pa tako i život u društvu, što se obilježavalo kršćanskim religijskim ritualima (ranije poganskim) rođenja, trajanja sistema i njegovoga kraja.

Ne samo *solidarnost* unutar ruralne zajednice, nego i solidarnost sa životinjama i komunikacija s prirodom bili su značajni elementi opstanka društva. Životinje, kao i zemlja, imali su odmor kao i čovjek. Čovjek je «čitao» znakove prijatni i dobrobiti prirode, što se kao tradicijsko znanje prenosilo nasljednim generacijama.

Tropoljni sustav (sustav tri polja) u seljačkoj ekonomiji imao je više značenja: smanjivao je obiteljski rizik od gladi (ozime i proljetne kulture), održavao je raznolike poljoprivredne kulture; omogućavao je odmor zemlji. Industrijalizacija poljoprivrede u nas dokinula je tropoljni sustav seljačke poljoprivrede i favorizira specijalizaciju i monokulturu koja povećava mogućnost zarade, ali i rizik..

Poljoprivredno gospodarstvo koristilo je, ovisno o reljefu i tradiciji, različite životinje. Čovjek i životinja zajedno su živjeli na gospodarstvu i radili ponajprije za sebe, a onda za trgovinu. Danas je gotovo obrnuto. Životinja i čovjek (Visković- 1996) povezani su i tijekom kulturne evolucije dijelili su sudbinu zajedničkoga života bliskoga prirodi. Danas su, osim rentabilnih i statusnih, životinje nestale kao radna snaga iz ruralnoga gospodarstva. Taj nestanak, povezan s nestankom tradicije proizvodnje i života, utjecao je na nestanak domaćih pasmina.

Najbolji primjerci sjemena *selektirani su* nakon žetve i ponovno su sijani a danas se sjeme kupuje (prirodni odabir pšenice danas se naziva tavanuša, jer daje niže prinose). Seljak je selekcijom i križanjem najboljih primjeraka životinja sam sustavno stvarao najpogodnije pasmine ili ih nabavljao iz drugih krajeva.

Životinjsku i ljudsku radnu snagu zamijenila je *mašina*, a ručnu obradu polja (plijevljenje korova) intenzivno prskanje zaštitnim sredstvima. Mogu se navesti i druga obilježja ruralnoga a posebice našega seljačkog društva (Cifrić, 2003).

2. Raznolikost naselja i krajolika.

Ruralno društvo prostorno je živjelo u malim naseljima – selima (u nas: raštrkana, zbijena ili ušorena). Iako su po socio-kulturnoj strukturi međusobno slična, svako selo je svojevrsni «unikat» zahvaćen «socijalnom erozijom» i promjenom identiteta.

Seoski krajolik, što potvrđuju i današnji primjeri, bio je raznolik u dvostrukome smislu: raznolikost prirodnoga svijeta (šume, gajevi, rijeke) i izmjenjivost različitih kultura na sitnim parcelama (s različitom vegetacijom). To je omogućavalo zadržavanje i reproduciranje različitih životinjskih vrsta na nekome prostoru. Na sreću, Hrvatska je još uvijek relativno bogata krajoličnom raznolikošću (Krajolik- 1999, Radović- 1999:7-15), na što je upozorio i Braudel (Braudel- 1997).

Industrijalizacijom poljoprivrede nestaju male parcele, širi se monokultura namijenjena tržištu s velikim obradivim parcelama i postupno preuzima vodeću ulogu, a oranica dobiva nove poticaje (umjetna gnojidba, sredstva zaštite) za povećanje uroda. Raznolikost seoskoga krajolika se smanjuje, način poljoprivrednih radova postaje jednoobrazan, a način života obitelji u selu međusobno veoma

sličan. Promjene u prostoru utječu na promjene u ponašanju ljudi prema sebi i onima u prostoru. Susjedske i obiteljske razgovore zamijenio je govor TV-a ukućanima; u obitelj je uveden monolog a izgubio se uobičajeni susjedski razgovor.

Nije moguće povratiti tradicionalnu seosku krajoličnu romantičnu idilu iako za njom mnogi čeznu, ali je još uvijek moguće racionalno održati krajoličnu raznolikost unatoč tehničkim intervencijama u prostor, koje imaju ekološke i estetske učinke.

5. ODNOS PREMA ŽIVOME SVIJETU

U ovome dijelu priloga navest ćemo osnovne rezultate sociološkoga istraživanja o odnosu prema susvijetu, tj. o živome svijetu s kojime čovjek živi. Riječ je o percepciji (a) «prava» životinjskih vrsta na život i (b) «motivima» čovjekovih postupaka prema živim svijetu.^{4/} To su dva aspekta percepcije čovjekova odnosa prema susvijetu. Iako je istraživanje provedeno u više navrata, ipak navodimo rezultate jer novijih istraživanja kod nas, nažalost, nema (a nema ni interesa odgovornih institucija).

U konceptualnom, pogledu pošli smo od teze da sva živa bića žive, istina na različitim prostorima, (a) u načelno jednoj «zajednici života» (*eng. community of life*) i da se nalaze u međusobnim kompleksnim relacijskim odnosima i odnosima prema njihovome prirodnom okolišu, jednako kao i čovjek prema svojem prirodnom susvijetu (Meyer-Abich, 1992); (b) u dva «odvojena» svijeta: čovjek u društvu (kulturi), a životinje i biljke u prirodi.

Ovdje ne ulazimo u kompleks teoretskih rasprava o pravu prirode ili ekološkoj etici, odnosno bioetici, nego samo skiciramo neka pitanja za potrebe ovoga rada, tj. pregleda rezultata istraživanja. Teze koje navodimo indiciraju različite pozicije «prava» vrsta na život i “motive” čovjekovih postupaka prema susvijetu kao teoretske koncepte. Napominjemo da su mogući i drugi koncepti u ovakvome ili sličnom istraživanju.

1. Pravo životinjskih vrsta na život

Pravo prirode i njezinih dijelova (životinjskih vrsta) temelji se na vrijednosti koju ima po sebi i «izvornome» pravu (Birnbacher, 1980) neovisnome o čovjekovoj procjeni ili o vrijednosti koju ima za čovjeka. U oba slučaja pravo živih vrsta ovisi o čovjeku kao subjektu. Bez svijesti o vrijednosti raznolike prirode i subjektu koji će priznati takvu vrijednosti, ne može se govoriti o pravima prirode ili dijelova prirode. Po svojoj vrijednosti, priroda ima pravo na život i pravo biti zaštićena. U povijesnome smislu, pravo prirode uslijedilo je tek nakon priznanja

čovjekovih prava (Nash- 1989). Ali, istodobno se ljudska prava povećavaju, a prava živoga svijeta ograničavaju. Promjene nastaju tek s osviještenom socijalnoekološkom krizom. Pravo vrsta na život različito se argumentira. Primjerice, da neke životinje imaju dovoljno svijesti da budu «subjekt života» ili da imaju vlastite *interese* (Singer, 1989), ponajprije interes za opstankom.

U istraživanju o *pravu* životinjskih vrsta na život postavljene su tri teze. Svaka od njih simbolizira jedan koncept prava vrsta: 1. teza *biološkoga egalitarizma* – životinjske vrste imaju jednako pravo kao i čovjek. Svi oblici života žive u jednoj biosfernoj zajednici – Zemlji; 2. teza *antropološke izuzetosti, (exemptionalism)* – čovjek ima veća prava od životinjskih vrsta. Čovjek ima «izuzetne» sposobnosti kojima stvara kulturu i tako dominira; 3. teza *izborenog prava* – svaka vrsta ima prava toliko koliko si sama uspije izboriti u svome oko-svijetu. Jedna od pretpostavki može biti da je čovjek uspio izboriti najviše prostora za život, a time i «prava».

2. Motivi postupanja prema susvijetu

Čovjek se može različito odnositi prema životinjama i biljkama – susvijetu. U tom, odnosu značajnu ulogu ima kolektivno iskustvo – kultura. Kao što je već spomenuto, u društvu se formira socijalna distanca i nastaju različite predrasude prema drugim (vjerskim, etničkim, rasnim itd.) skupinama (Supek- 1973), pa nastaje, primjerice, «rasizam» tako se i prema životinjama i biljkama formira biotička distanca, pa nastaje «specijesizam». Ruralno društvo sa relativno stabilnim socijalnim metabolizmom stoljećima je imalo stabilan kulturni obzor prema kultiviranju biljaka i životinja i divljini. Kultura je definirala različite postupke prema njima. Naravno, postupci pojedinca nisu uvijek bili sukladni društvenim normama – etosu, što je lokalna zajednica sankcionirala.

U istraživanju su postavljene četiri teze o *motivima* (razlozima) čovjekovih postupaka prema životinjama i biljkama, a svaka teza simbolizira jedan teoretski koncept. 1. teza *etičnosti* - čovjekova je dužnost da vodi brigu o životinjama i biljkama. Kao najrazvijenije biće mora preuzeti dužnost skrbiti i o ne-ljudskome svijetu; 2. teza *korisnosti* – čovjekov motiv u postupcima je korist koju od njih ima. Tijekom kulturne evolucije korist se mijenjala, ali ni u post-modernome društvu nije prestala; 3. teza *emotivnosti* – životinje izazivaju različite emocije kod čovjeka (primjerice, sućut) pa se on prema njima emotivno odnosi. Neke vrste (visokih) životinja izražavaju slične nagonske i emotivne reakcije kao ljudi (žele živjeti, ljute se, vesele se, tuguju...); 4. teza *situacije* – različite prilike stvaraju kod čovjeka konkretne motive za postupke. Čovjek mora zadovoljiti svoje egzistencijalne potrebe, pa je i u situaciji da «ubija» druga bića, ali i da ih štiti.

TABLICA 1

Pravo životinjskih vrsta na život i motivi čovjekovih postupaka (%)^{5/}
(Usporedni podatci istraživanja po godinama)

TVRDNJE	Ne slaže se (1+2)	Ne slaže se i slaže (3)	Slaže se (4+5)	Godina
Svaka životinjska vrsta ima jednako pravo na život kao i čovjek	24,8	17,1	56,1	2005.
	7,9	16,4	75,6	2007.
	9,3	17,3	73,4	2010.
	11,8	17,3	71,0	2014.
Čovjek ima veće pravo na život od životinjskih vrsta	49,0	18,5	32,5	2005.
	66,7	17,5	15,9	2007.
	59,8	21,2	19,0	2010.
	33,3	23,3	43,5	2014.
Svaka vrsta ima toliko prava koliko si izaberi u odnosu na druge vrste	53,9	25,6	20,6	2005.
	43,9	42,8	13,4	2007.
	37,8	39,3	30,1	2010.
	26,7	36,8	36,5	2014.
Čovjekova je etička dužnost voditi brigu o životu životinja i biljaka	3,6	8,9	87,2	2005.
	2,6	9,5	87,9	2007.
	3,9	9,8	86,3	2010.
	3,0	15,7	81,3	2014.
Za život biljaka i životinja čovjek se treba brinuti toliko koliko ima od njih koristi	76,2	14,8	8,9	2005.
	75,7	15,9	8,5	2007.
	72,7	17,3	10,0	2010.
	36,9	35,0	28,0	2014.
Prema životu biljaka i životinja čovjek treba emotivno postupati	22,5	33,9	43,7	2005.
	13,8	39,4	46,8	2007.
	12,6	38,3	49,0	2010.
	7,4	28,7	63,9	2014.
Prema biljkama i životinjama čovjek se treba odnositi ovisno o situaciji	34,5	30,5	35,0	2005.
	44,4	36,0	19,6	2007.
	45,6	31,5	22,9	2010.
	22,1	34,4	43,5	2014.
/1997. N=685 2005. N=492; 2007. N=189; 2010. N=410; 2014 N=1000 (uzorak Hrvatske).				

Teze su postavljene kao tvrdnje u anketnome upitniku koji je primijenjen na pet fakulteta na Sveučilištu u Zagrebu: Fakultet strojarstva i brodogradnje, Filozofski fakultet, Katolički bogoslovni, Medicinski i Prirodoslovno-matematički fakultet u više navrata, a 2014. na reprezentativnome uzorku odrasloga stanovništva Hrvatske.. Prve tri teze odnose se na percepciju «prava na život» životinjskih vrsta, a ostale četiri na čovjekove «motive postupanja» prema biljkama i životi-

njama. Pregled rezultata dan je u Tablici 1. U interpretaciji iznosimo rezultate iz 2014. godine na razini Hrvatske, a kao informaciju, i podatke iz ranijih godina na studentskim uzorcima.

Što se tiče percepcije «prava vrsta» (tvrdnje 1 – 3), preko 70% ispitanika (kol. 4+5) podržava jednako pravo životinjskih vrsta i čovjeka, preko jedne trećine (43,5%) smatra da čovjek ima veće pravo te da svaka vrsta ima toliko prava koliko si tijekom evolucije «izbori». Iz ovih rezultata slijedi da među ispitanicima niti jedan od triju ponuđenih koncepata nije dominantno prihvaćen. Pomalo iznenađuje visok postotak opredijeljenih za *egalitarizam* i relativno nizak postotak za antropološku izuzetost (isključivost), ali to istodobno ukazuje na relativno visoku *osjetljivost* ispitanika prema životu životinjskih vrsta.

Što se pak tiče percepcije «motiva» čovjekovih postupaka prema životinjskom i biljnom svijetu (tvrdnje 4-7), nedvojbeno je da najveći broj ispitanika (preko 80%) prihvaća tvrdnju da je čovjekova etička dužnost voditi brigu o životu svijetu. Znatno manji broj ispitanika prihvaća motive emocija (preko 60%) ili situacije (43,5%), dok svega 28% ispitanika podržava tezu da čovjek treba brinuti o životu susvijeta iz koristi, po načelu reciprociteta. Ovdje su pomalo iznenađujući visok postotak prihvaćanja motiva etičke dužnosti i veoma mali postotak prihvaćanja koristi.

U analizi primarnih rezultata zanimalo nas je postoje li neka obilježja ispitanika koja mogu «opisati» svaku od sedam tvrdnji (koncepata). U tu je svrhu u istraživanju primijenjeno i nekoliko različitih instrumenata, a među njima i oni kojima se istraživalo *odgovornost za život, odnos prema životu* (biocentričnost), *socijalnoekološke orijentacije* i *vjerovanje*. Na svakome od tih instrumenata utvrđena je faktorska struktura, pa je dobiveno po nekoliko faktora na svakome instrumentu.^{6/} Naravno, to je moguće i s nekim drugim obilježjima ispitanika (obrazovanje, spol, imovno stanje, zanimanje itd.). Svaka tvrdnja korelirana je s dobivenim faktorima. U Tablici 2 navedeni su samo oni faktori koji su u korelacijskoj analizi tvrdnjama pokazali značajnu pozitivnu povezanost.

Sa svakom od sedam tvrdnji (koncepti) postoji statistički značajna povezanost nekih faktora (dobivenih multivarijantnom analizom pod GK kriterijem redukcije dimenzionalnosti), tj. sklonost ispitanika prema takvim obilježjima. Primjerice, «*biološki egalitarizam*» (jednako pravo na život životinjskih vrsta i čovjeka) značajno više prihvaćaju ispitanici koji su inače relativno skloniji odgovornosti «za sav život», «poštovanju života», «*ekocentризmu*» i «kozmičkoj ireligiji»^{7/}. Ili, «antropološku izuzetost» (čovjek ima veće pravo na život od ostalih životinjskih vrsta) značajno više prihvaćaju ispitanici koji su inače relativno skloniji «antro-

TABLICA 2

Pregled pozitivnih korelacija «prava» vrsta na život i «motiva» čovjekovih postupaka sa faktorima «odgovornost za život», «biocentrizam», socijalnoekološke orijentacije» i «vjerovanje»

Tvrdnje o pravu i motivima	Odgovornost Za život	Biocentrizam	Socijalno-ekološke orijentacije	Vjerovanje
Jednako pravo vrsta	Za sav život	Poštovanje života	Ekocentrizam	Kozmička ireligija
Veće pravo čovjeka			Antropocentrizam	Kršćansko vjerovanje
Izboreno pravo vrsta	Samo za ljudski život		Antropocentriz. Tehnocentrizam	
Etička dužnost	Za sav život	Poštovanje života		
Koristi	Samo za ljudski život		Antropocentrizam	
Emocije	Za sav život	Poštovanje života	Ekocentrizam	Kozm.ireligija; Praznovjerje-stereotipi
Situacije	Samo za ljudski život		Antropocentriz.	
Izvor: Cifrić, I. Bioetička ekumena. Zagreb: Pergamena, 2007:240 i novi neobjavljeni rezultati istraživanja)				

pocentrizmu» i «kršćanskome vjerovanju». Ili, motiv «etička dužnost» (čovjekova je etička dužnost voditi brigu o životu životinja i biljaka) značajno više prihvaćaju ispitanici koji inače relativno skloniji «odgovornosti samo za ljudski život», te «*antropocentrizmu*» i «*tehnocentrizmu*». Na taj je način moguće utvrditi specifičan «profil» potpore nekom konceptu kao što je ovdje učinjeno za tri koncepta o pravu vrsta na život i četiri koncepta o motivima čovjekovih postupaka.

ZAKLJUČNO

U kulturno-ekološkome smislu odnosi unutar kulture odražavaju se na odnos dotične kulture prema drugim kulturama i prema prirodi (Cifrić, 2011:137). Stabilnost neke kulture jamči stabilnost odnosa prema prirodi i okolišu, a njihova stabilnost jamči perspektivu društva. Ovu tezu pokušali smo argumentirati osvrtom na ruralnu tradiciju. Temeljni je zaključak da nestajanjem ruralnoga društva

i ruralne tradicije nestaje kulturne, ali i biotičke raznolikosti - dakle dvostruko osiromašenje (prirodne i kulturne baštine).

1. Ruralno (seljačko) društvo održalo je biološku i krajobraznu raznolikost zahvaljujući dvama sustavima koji tvore sustav cikličnoga života: sustavu agrarne proizvodnje i sustavu tradicijske kulture. Religija i tradicija formirali su specifičan ekološki etos. Oba sustava djeluju stabilizirajuće na socijalnoekološki metabolizam lokalne zajednice (i društva u cjelini). Za svoje potrebe, društva su uzgojila različite pasmine domaćih životinja i sorte biljaka. Nestankom ruralnih struktura i seljačkoga društva sužava se i osnova održanja raznolikosti ruralnih tradicija i tradicionalnih živih vrsta..

Industrijsko je društvo započelo s «odčaravanjem» predmodernoga društva, promjenjivošću i dinamičnošću struktura, pa tako i tradicijskoga etosa. Globalizacija je intenzivirala tendencije modernoga društva u standardiziranju proizvodnje (tehnologija, proizvoda) i kulture (stila života) tj. kulturnu i biotičku homogenizaciju. Posljedice su nestajanje kulturne i biološke raznolikosti. Moderno društvo je pred stalnim etičkim izazovom glede zaštite kulturne i prirodne baštine, uključujući i autohtone pasmine.

Socijalnoekološka kriza indicira moguću prekretnicu, pa postmoderna epoha ponovno aktualizira pitanje kulturne i biološke raznolikosti te zaštite divljih i kultiviranih životinjskih vrsta i domaćih pasmina. Interes za njihovom zaštitom razvija se u kontekstu globalne intencije postizanja održivog razvoja i angažmana svjetske zajednice, te stvaranje svjetskoga etosa (Küng 1992, Cifrić- 2011) nasuprot etičkome relativizmu.

2. Navedeni rezultati empirijskoga istraživanja odnose se na konkretnu populaciju i situaciju. Iako su rađeni prije više godina, vjerujemo da se među studentima nije bitno promijenilo mišljenje. Indikativno su pokazali da među studentima ne postoji prihvaćen jedan dominantan koncept «prava vrsta na život». Nešto ih više, gotovo dvije trećine ispitanika (78,%), prihvaća koncept jednakih prava (biološki egalitarizam), jedna trećina (43,5%) prihvaća koncept većih čovjekovih prava (antropološki ekscjeptionalizam), a jedna trećina prihvaća pravo na život koji si svaka vrsta izbora u svome okruženju.

Glede «motiva» čovjekove brige za životinjski i biljni svijet, najveći broj ispitanika prihvaća motiv «etičke dužnosti» (81,%), 63,9% motiv «emotivnosti», 43,50% motiv «situacije», a najmanje motiv recipročne «koristi»(28%). Rezultate smatramo indikativnima za mladu populaciju, ali važnima s obzirom na buduću ulogu današnje mladeži u društvu.

3. Na kraju, predlažem iniciranje projekta u kojemu bi se istraživao odnos

između ruralne (seljačke) tradicije i biološke raznolikosti, odnosno izvornih pasmina i sorti kao dijelu prirodne i kulturne baštine, koji bi istražio i analizirao perspektive toga odnosa.

BILJEŠKE:

*Prilog je pripremljen na temelju koncepta pripremanoga za Konferenciju o izvornim pasminama i sortama (13.-16. XI. 2007. u Šibeniku), ali nije izložen na skupu niti objavljen. Ovdje je doraden. Objavljen je samo prošireni sažetak na engleskome jeziku u knjizi sažetaka, a na hrvatskome u «Vili Velebita» 12(104):19, 2007.

1. Rad je napisan u sklopu projekta «Modernizacija i identitet hrvatskog društva» (130-1301180-0915).

2. Na njemačkome jezičnom području Peter Kampits (*Natur als Mitwelt*. U: Schatz, O /Hrsg./ *Was bleibt den Enkeln?* Graz 1978) prvi pledira da se okoliš (*Um-Welt*) shvati kao susvijet (*Mit-Welt*).

3. Ekološki otisak stopala iznosi za Ujedinjene Arapske Emirate 11,9 ha, SAD 9,6 ha, Kanadu 7,6 ha, Kinu 1,6 ha, a za Hrvatsku 2,9 ha poljoprivredne površine.

4. O rezultatima je autor objavio nekoliko priloga u časopisima *Socijalna ekologija*, 16(1):79-100; *Sociologija i prostor* (do 2007. pod nazivom *Sociologija sela*), 1/2007 te poglavlje u knjizi «Bioetička ekumena», Zagreb: Pergamena 2007.

5. Svakoj tvrdnji dodana je skala ne/slaganja od 1 do 5. Preglednosti radi, u tablici su odgovori grupirani u tri kategorije.

6. Utvrđeni su faktori na instrumentu *odgovornost za život*, dva faktora: odgovornost samo za ljudski život i odgovornost za sav život; na instrumentu *odnos prema životu* (biocentričnost), tri faktora: poštovanje života, autonomija prirode i zaštita života; na instrumentu *socijalnoekološke orijentacije*, tri faktora: antropocentrizam, tehnocentrizam i ekocentrizam, a na instrumentu *vjerovanje*, četiri faktora: kršćansko vjerovanje, praznovjerje-nadnaravno, kozmička ireligija i praznovjerje-stereotipi.

7. *Kozmička ireligija* mješavina je individualnoga oblikovanja religioznosti iz različitih sadržaja, a ponajprije vjerovanja u nadnaravne kozmičke sile i intelektualnost svemira. Negacija je tradicionalne institucionalne religioznosti.

LITERATURA

1. Ayres, R. U. E. /Simonis, 1993. *Industrieller Metabolismus. Konzept und Konsequenzen*. Berlin: WZB, FS II 93-407.
2. Beck, U. 1988. *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, str 96-112.
3. Bimbacher, D. /Hrsg./ 1980. *Ökologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam.

4. Braudel, F. 1997. *Sredozemlje i sredozemni svijet u doba Filipa II (tom II)*. Zagreb: Antibarbarus.
5. Cifrić, I. 2002. Estetika ruralnog krajolika. U: *Okoliš i održivi razvoj*. Zagreb: HSD i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Str. 183-233.
6. Cifrić, I. 2003. *Ruralni razvoj i modernizacija. Prilozi istraživanju ruralnog identiteta*. Zagreb: IDIZ.
7. Cifrić, I. 2006. Bioetička ekumena. Potreba za orijentacijskim znanjem. *Socijalna ekologija* - 15(4), str 283-310.
8. Cifrić, I. 2007. *Bioetička ekumena. Odgovornost za život susvijeta*. Zagreb: Pergamena.
9. Constanza Robert, John Cumberland, Herman Daly, Robert Goodland, Richadr Norgaard: 1997. *An Introduction to Ecological Economics*. Boca Raton (Florida): St. Lucie Press.
10. Cifrić, I. 2011. Vrednote svjetskog etosa u Hrvatskoj. *Socijalna ekologija*, 20 (2), str 177-205
11. Cifrić, I. 2012. *Leksikon socijalne ekologije*. Zagreb: Školska knjiga.
12. Cifrić, I. 2013. Iskustvo seljačkog društva. Poruka modernom društvu. *Sociologija i prostor*, 51, (2), str 265-277.
13. Cifrić, I. 2014. Očuvanje baštine u kontekstu Europske unije. *Adrias* 20, str 9-18.
14. Diamond, J. 2006. *Kolaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*. Frankfurt: Fischer.
15. Dieter, H. H. 2006. Man sieht, was man (er)kennt – Sprachenvielfalt als Zukunftsversprechen. *Jahrbuch Ökologie* 2007. München: Beck.
16. Durney, A. 1997. *Industrial Metabolism*. Berlin: WZB, FS II 97-404.
17. Eser, U. 1999. *Der Naturschutz und das Fremde. Ökologische und normative Grundlagen der Umweltethik*. Frankfurt; New York: Campus.
18. Fischer-Kowalski, M. i dr. 1997. *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur*. Amsterdam: G+B Verlag Fakultas.
19. Foster, J. B. 1999. Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology. *American Journal of Sociology* 105(2), str 366-405.
20. Görg, Ch. 1999. *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
21. Green, D. G. / N. Klomp, / G. Rimmington, / S. Sadedin, 2006. *Complexity in Landscape Ecology*. Dordrecht: Springer.
22. Hamm, B. 1998. Ökologie und die Zukunft der Stadt. *Jahrbuch Ökologie* 1999. München: Beck, str 37-47.
23. Hecht, S. B. 1998. Tropische Biopolitik – Wälder, Mythen, Paradigmen. U: M. Flitner, / C. Görg, / V. Heins, /Hrsg./ *Konfliktfeld Natur. Biologische Ressourcen und globale Politik*. Opladen: Leske+Budrich, str 247-274.
24. Hršak, V. 2001. Onečišćenje tla. U: Đikić, D. i sur. *Ekološki leksikon*. Zagreb: Barbat, str 95-108.
25. Jonas, H. 1990. *Princip odgovornost*. Sarajevo: Veselin Masleša.
26. I. Kaul, / I. Grünberg, / Stern, ur. 1999. *Global Public Goods. International Cooperation ih the 21 Century*. New York; Oxford: Oxford University Press.
27. *Krajolik. Sadržajna i metodska podloga. Krajobrazne osnove Hrvatske*. Zagreb: Ministarstvo prostornog uređenja, graditeljstva i stanovanja; Agronomski fakultet u Zagrebu.
28. Küng, H. 1992. *Projekt Weltethos*. München; Zürich: Piper.
29. Küng, H. 1997. *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München; Zürich: Piper.
30. Küng, H. /Hrsg./ 2001. *Globale Unternehmen – globales Ethos*. Frankfurt: Frankfurter Allgemeine.
31. Macer, D. R. 1994. *Bioethics for the People by the People*. Christchurch, NZ: Eubios.
32. Marx, K. 1958. *Kapital, tom I*. Beograd: Kultura.

33. McKinney, M. L./ J. L. Lockwood, 1999.
34. Meadows, D. / J. Randers, /D. Meadows, (2006..). *Grenzen des Wachstums. Das 30-Jahre update*. Stuttgart: Hirzel Verlag.
35. Meyer-Abich, K. M. 1992. Samovrijednost prirodnog susvijeta i zajednica prava prirode. *Socijalna ekologija*, 1(3), str 335-345.
36. Nash, R. F. 1989. *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*. London: The University of Wisconsin Press.
37. Piechocki, R. 2005. Das Landschaftsverständnis der Naturschützer. *Jahrbuch Ökologie* 2006. München: Beck, str 76-86.
38. Ponting, C. 1993. *A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilizations*. New York: Penguin Books.
39. Radović, J. /ur/ 1999. *Pregled stanja i biološke krajobrazne raznolikosti Hrvatske sa strategijom i akcijskim planovima zaštite*. Zagreb: DUZO.
40. Schmidt-Bleek, F. 1994. *Wievil Umwelt braucht der Mensch? MIPS – Das Maß für ökologisches Wirtschaften*. Basel: Birkhäuser.
41. K. Seiki/ T. Yamaguchi, 1999. Ein weltweiter Technologiepakt fürs 21. Jahrhundert. U: *Weizsäcker; E. U. v. 1999*, str 112-143.
42. Shiva, V. 1998. *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. London: Green Books.
43. Simonis, U. E. 1998. *How to lead world society towards sustainable development*. Berlin: WZB, FS II, str 98-401.
44. Singer, P. 1989. *Oslobodenje životinja*: Zagreb: Ibis Grafika
45. Stagl, S. / M. Common, 2005. *Ecological Economics. An Introduction*. Cambridge: University Press.
46. Supek, R. 1973. *Društvene predrasude*. Beograd: Radnička štampa.
47. Suplie, J. 1996. Globale Biodiversitätspolitik – Konvention und Protokolle. U: Simonis, U. E. /Hg/. *Weltumweltpolitik*. Berlin: WZB, ed. Sigma. S. 119-138.
48. Visković, N. 1996. *Životinja i čovjek*. Split: Književni krug.
49. Vlavianos-Arivanitis, A. 1997. Beyond sustainable development. A vision for the new milenium. U: F. Biermann, / S. Büttner, / C. Helm, /Hg/. *Zukunftfähige Entwicklung. Herausforderung an Wissenschaft und Politik*. Berlin: WZB, ed. Sigma, str 142-155.
50. WCED 1987. *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
51. Weizsäcker, E. U. v. 1999. *Das Jahrhundert der Umwelt. Vision: Öko-effizient leben und arbeiten*. Frankfurt; New York: Campus.
52. Weizsäcker, E. U. v. / A. Lovins, / H. Lovins, 1997. *Faktor Vier. Doppelter Wohlstand, halbiertes Naturverbrauch*. München (11. Aufl.).
53. Ziegler, J. 2003. *Die neuen Herscher der Welt und ihre globalen Widersacher*. München: Bertelsmann.

Abstract

Ivan Cifrić

RURAL TRADITION AND DIVERSITY OF THE BIOTIC WORLD

The paper puts forward the problem of the role of rural culture and rural tradition in the protection of biodiversity, since a culture's condition reflects on its behaviour towards nature. The author of the thesis claims that rural society and rural culture, according to their inner logic of survival, have always maintained the diversity of the natural landscape and the living world. Based on a social tradition, in which religion held a large regulative meaning, and on the cyclical nature of life (production and culture), the rural society established a social-environmental metabolism close to the one found in nature. The diversity among the farmed plant and animal species suited their needs for survival and protection against natural disasters, and the society itself was not endangering nature.

The modern society formed new ways of life, based on economic rationality, monoculture and a technically highly mediated relationship towards nature, which resulted in endangering the natural and cultural environment and the extinction of animal species, even the domesticated breeds. Technological progress, especially globalisation, intensified cultural and biotic homogenisation, which increased the cultural biotic entropy. Due to the environmental crisis and the postmodern epoch, the recognition of diversity's value and the need to protect different cultures and the diversity of the flora and the fauna has again been established.

The results of the empirical study of the animal species' right to life and the human motives behind the treatment of the living world indicate sensitivity towards that world and show ethic values in human behaviour.

Keywords: Biotic homogenisation, animal species' right to live, diversity, rural society, rural metabolism