

završena razgledom arheološke zbirke *Issa* uz već zamjetnu iscrpljenost mladih zanesenjaka antičkom kulturom, što je u većoj mjeri razumljivo uzme li se u obzir njihova kritika cjelodnevnog trčanja s jedne strane više obale na drugu, pa opet nazad, a sve u pokušaju za sudjelovanjem u raspravama koje su toga dana, čini se, bile rezervirane samo za stručnjake. Unatoč ponekoj lošoj kritici, veselo raspoloženje i zadovoljstvo posljednjim izletom seminara povraćeno je popodnevnim kupanjem u viškome moru te slobodnim vremenom u gradu Hvaru prilikom povratka. Veselje se, moramo priznati, proteglo do sitnih noćnih sati, no razdragana je skupina već drugo jutro bila spremna za uvježbavanje završne priredbe na koju su bili pozvani svi zainteresirani Starograđani i turisti. Uz već spomenuto šaljivo uprizorenje ulomaka iz Aristofanova *Mira*, koje je predstavljalo vrhunac priredbe, publici su predstavljani i ulomci prijevoda obrađenih na lektoratima, a iščitani su i svi eseji kako bi se glasovanjem prisutnih proglasio najbolji. Seminaristi su podijeljeni u pet skupina prema sljedećim temama - *Demarh – desetina za Afroditu* (3./2. st. pr. Kr.), *Sjećanje Praksiepa Paranina* (3./2. st. pr. Kr.), *Lelija Krizida – udovica posjednika u Fariji* (2. st. po. Kr.), *Kornificija Gavila – kći rimskih posjednika u Fariji* (1./2. st. po. Kr.), *Pitej – zemljoposjednik u Faru* (4./3. st. pr. Kr.) – a u gotovo mrtvoj utrci najboljim je proglašen esej *Lelija Krizida – udovica posjednika u Fariji* autorica Lucije Bužančić, Antonije Ivančan, Mateje Ljubičić i Dore Novinc. Književni krug Split nagradio je i seminariste koji su pokazali najveći angažman u lektoratima. Za rad u latinskom lektoratu nagrađena je učenica Antonija Ivančan, dok je u grčkom lektoratu nagradu odnijela učenica Ita Peraica.

Razdragana lica organizatora i voditelja seminara te smijeh i veselje polaznika sami su po sebi svjedočili uspjehu ideje koja se, s ciljem upoznavanja mladih s antičkom kulturom i hrvatskom spomeničkom baštinom, kontinuirano provodi već deset godina.

Naime, interdisciplinarni pristup i suradnja stručnjaka s područja različitih znanstvenih djelatnosti, okupljenih oko zajedničke teme interesa, od velike je važnosti u proučavanju kulture koja je postavila temelje i usmjerila tijek razvoja današnje moderne civilizacije, a duboko je utkana i u tradiciju hrvatskog naroda. Stoga ovakve vrste ljetnih škola i seminara potiču mlade da, izvan zidova učionica, pod vodstvom stručnjaka u veselom i nadasve poticajnom okružju, opipaju i prožive saznanja stečena školovanjem, što je od neprocjenjive vrijednosti pri postizanju ukupnosti učenikova poznavanja pojedinih područja, kao rezultatu istinskog razumijevanja postavljenih zadataka, i širenju svijesti o potrebi i vrijednosti istraživanja i očuvanja kulturne baštine našega naroda.

Tomislav Reškovac

Leo Strauss, GRAD I ČOVJEK

prev. N. Petrak i M. Gregorić, Izdanja *Antibarbarus*, Zagreb 2004.

Leo Strauss (1899.-1973.), njemačko-američki filozof politike, nije u hrvatskoj stručnoj javnosti nepoznat: od Straussovih ključnih knjiga nije prevedena jedino zbirka njegovih najpoznatijih eseja pod naslovom *What is Political Philosophy?* (1959.)¹. Ova pak posljednja prevedena knjiga, *Grad i čovjek* (*The City and Man*, 1964.), bavi se trima, u oba pogleda klasičnim tekstovima: Aristotelovom *Politikom*, Platonovom *Državom* i Tukididovim *Peloponeskim ratom*.

Razlozi Straussovog čitanja klasika nisu ni školničke ni sentimentalne naravi: na povratak klasicima "primorava...kriza našeg vremena, kriza Zapada" (str. 5). Kriza se pak Zapada "sastoji u tome što je [Zapad] postao nesiguran u svoju svrhu. Zapad je nekad bio siguran o svojoj svrsi – svrsi u kojoj su se mogli ujediniti svi ljudi, te je stoga imao jasnu viziju svoje budućnosti kao budućnosti čovječanstva. Mi više nemamo tu izvjesnost i tu jasnoću." (7) Ta je pak izgubljena svrha Zapada, svrha moderniteta, "univerzalni savez slobodnih i ravnopravnih nacija, od kojih se svaka sastoji od slobodnih i ravnopravnih muškaraca i žena" (7). Po Strausovu sudu, oba su aspekta modernog projekta propala. Prvi od njih, univerzalna federacija nacija, pokazao se kao "wishful thinking" koji "ne podupire ništa osim naslijeđene i možda već zastarjele nade" (9). Stoga smo osuđeni na pojedinačna društva

društva kojih je "prva i najhitnija dužnost vlastito samoočuvanje, a najviša zadaća vlastito usavršavanje" (9). No, i taj preostali aspekt cilja je postao nedostupan onoga trena kada je "nauk o univerzalnom i bogatom društvu...po općem priznanju postao ideologijom – učenjem koje po svojoj istini i pravdi nije nadmoćno nijednoj od drugih bezbrojnih ideologija" (10). Imamo li na umu da je društvo koje se sastoji od slobodnih i jednakih osoba temeljni *credo* liberalne demokracije, tada je jasno da je Straussova kriza Zapada u stvari kriza liberalna demokracije. Kriza liberalne demokracije je, pak, samoskrivljena: ona je uzrokovana liberalnim relativizmom, uvjerenjem da niti jedan oblik života nije sam po sebi bolji od drugih: "svrha demokracije nije krepost nego sloboda, to jest, sloboda živjeti plemenito ili nisko, već kako je komu drago" (116). Taj je pak relativizam izravna posljedica principa autonomije, tj. interiorizacije utemeljenja moralnosti. Liberalnodemokratska ideja koji čini srž modernog Zapada, a prema kojoj nije na državi da određuje što je to dobar život ili sreća, već jedino da osigura slobodu svakoj osobi da živi u skladu s vlastitim poimanjem sreće i dobrog života, u svojem je začetku dekadentna pa stoga neminovno vodi propasti.

Budući da je moderni projekt iznjedrila moderna politička filozofija, ona sama opisuje istu putanju pada. Pozitivističko odvajanje činjenica od vrijednosti rezultiralo je paralelnim padom političke filozofije u ideologiju i etabliranjem nefilozofske političke znanosti koja nije normativna, već isključivo deskriptivna. I jedno i drugo predstavljaju "pogreb jedne velike tradicije".

U temelju i propasti Zapada i njoj pripadajućeg nestanka političke filozofije leži, dakako, istočni grijeh: zaborav prirode. On se pak sastoji u tome što se apstrahira od činjenice da su neke stvari "po prirodi", a ne tek pukom i vremenitom konvencijom. Sastavni je dio toga i apstrahiranje od "nepromjenjivosti ljudske prirode" (10). Ako pak ništa nije "po prirodi", ako nema ni "nepromjenjive ljudske prirode", tada je nemoguće utemeljiti norme čije važenje nije isključivo kontekstualno, pa stoga ideologijsko. Svi su moralni i politički standardi zastrašujuće relativni.

Iz ovoga su nešto jasnije Straussove nemale ambicije. Njegova klasična lektira, njegov egegetski *retour* Platonu, Aristotelu i Tukididu ima za svrhu zamijeniti navodno vrijednosno ispražnjen prostor moderniteta muževnim svijetom kreposti, tj. onim što je dobro "po prirodi". To ponovno otkrivanje kreposti, onoga što je "po prirodi", položiti će temelje za izlazak iz dekadencije, tj. krize i Zapda i političke filozofije. Naravno, ne radi se o tome da se preuzmu antičke kreposti: Strauss to izrijekom odbacuje. Ono što bismo trebali preuzeti od Starih nisu njihove vlastite (ponekad i vrlo dvojbene) kreposti, već načelo da

je (bitno nadindividualna) krepost utemeljujuća, pa stoga i transpolitička kategorija.

Kako taj povratak Starima ne bi bio uobičajeno neuspješan (u tome je Strauss posve moderan), ni čitanje ne smije biti uobičajeno. Strauss, naime, poučava kako tekstovi velikih autora sadrže dva sloja²: jedan je sloj egzotičnog nauka koji je pisan tako da bude dostupan *običnima*, koje treba voditi "prema slaganju u zdravim mišljenjima" (50), dok je drugi, onaj ezotički, namijenjen onima koji su sposobni misliti, koje treba "navoditi prema istini" (50). Jer, "pravi posao pisanja je istinski govoriti, ili otkrivati istinu nekima, a druge istodobno dovoditi do zdravih mišljenja" (50). Pravo je pak čitanje upravo ono koje uspijeva razotkriti taj ezotički sloj.

Straussovo čitanje Aristotela započinje tvrdnjom da je "distinkcija između prirode i konvencije" temeljna za klasičnu (predmodernu) političku filozofiju. Unutar te distinkcije ono što je "po prirodi" je ono što je temeljno i čvrsto. Moderna pak politička filozofija tu distinkciju zakriva jednom drugom, "distinkcijom između prirode i povijesti, po kojoj je povijest (carstvo slobode i vrijednosti) dostojanstvenija od prirode" (17). Uzdajući se u izvjesnost prirodnog, Aristotel tvrdi da je čovjek po prirodi političan i potom se upušta u potragu za političkim poretom koji je u najboljem skladu s prirodom. U toj svojoj potrazi, Aristotel se Straussu pokazuje kao prvi politički filozof, budući da je ta potraga za najboljim političkim poretom u potpunosti odvojiva od njegove kozmologije, tj. ontologije. U sredi-

štu te političke filozofije je razboritost kao ona vrsta znanja koja se bavi dobrim životom čovjeka, pa je stoga neodvojiva od "moralne kreposti". Iako moralne kreposti "pružaju zdrava načela djelovanja, pravedne i plemenite ciljeve", Aristotel ih uopće ne pokušava legitimirati, "pokazati zašto su pravednost, velikodušnost i druge vrline" uopće dobre i zašto bi "prakticiranje moralnih kreposti" predstavljale "prirodni čovjekov cilj" (26). Po Straussovu sudu Aristotel svjesno ostaje unutar "nekog nepisanog *nomosa* što ga ljudi otmjena roda prepoznaju", jer bi inače "političku ili praktičnu znanost učinio ovisnim o teorijskoj znanosti" (26-27). Jer, moralna krepost niti je sredstvo za najviši čovjekov cilj (filozofiju), niti za njegov društveni život (jer nisu moralne kreposti zbog grada, već obratno), već je ona *absolutum*. "Aristotel je utemeljitelj političke znanosti zato što je otkrivač moralne kreposti." (27) Budući pak da moralne kreposti nisu obrazložene (legitimirane), tako utemeljen nauk razumjet će samo oni kojima su stvari same po sebi razumljive: "moralno ispravni ljudi", "pravilno odgojen čovjek, čovjek otmjena roda", "gospoda". Stoga je "Aristotelova politička znanost potpuno svjesni oblik zdravorazumskog shvaćanja političkih stvari" (29). To zdravorazumsko shvaćanje, "takvo suvislo i obuhvatno razumijevanje političkih stvari" (13), posve različito od modernog znanstvenog shvaćanja, ono je što bismo pak od Grka trebali učiti.

Kada je riječ o Aristotelovom odnosu spram demokracije, i on je, po Straussovu sudu, poučan za modernitet. De-

mokracija, naime, počiva na vlasti većine, a većina u svakom polisu je siromašna. Kako su siromašni ujedno i neobrazovani, demokracija se pokazuje kao vlast "nenaobraženih, pa stoga nepoželjna" (35), pa se kao logična konkluzija nameće neka vrsta kombinacije demokracije i aristokracije, ili, modernije govoreno, vladavine elita.

Posljednje mjesto Aristotelove političke filozofije kojim se Strauss bavi odnosi se na političku (ne)jednakost. Prema Straussu, Aristotel vidi političku nejednakost kao posve prirodnu posljedicu prirodne nejednakosti: jedni su po prirodi vladari, a drugi podanici. Nemaju svi po prirodi jednaku sposobnost da budu moralno kreposni, priroda je sastavljena od bića različitog reda (36-37). No, ta nejednakost nije u suprotnosti s mogućnošću da svi ljudi po prirodi imaju jednaku sposobnost pokoravati se zakonima.

Poglavlje *O Platonovoj državi* započinje metodološkim uvodom u čitanje Platona. Vjerujemo li Straussu, Platonove bi dijaloge trebalo čitati kao drame u kojima svaki lik ima svoj vlastiti motivacijski sklop, uvjerenja i stavove koji su posve odvojeni od stavova i uvjerenja samog autora. Ukratko, riječi izgovorene u dijalozima, pa čak ni one koje izgovara Sokrat, ne treba ishitreno pripisivati Platonu. Središnji dio *Države*, po Straussovim riječima, predstavlja rasprava između Sokrata i Trazimaha. Ovaj potonji zastupa tezu da je pravednost korist jačega, i tradicionalno ga filozofsko čitanje doživljava kao glasnogovornika tiranije. No, tvrdi dalje Strauss, prema Trazimahu se ne bismo

smjeli odnositi s gnušanjem. Trazimahova teza se kasnije razvija sve do oblika u kojem glasi da se "pravednost sastoji u pokoravanju zakonima" i da je "izvor pravednosti...volja zakonodavca"(68). Takva "pravednost je loša jer ne smjera prirodnome dobru", pa je Trazimahova izvorna pozicija time potkrijepljena. Cijela rasprava između Trazimaha i Sokrata je sukob između dviju koncepcija, od kojih ona Trazimahova vidi pravednost kao pojavni oblik moći, dok je Sokrat pokušava vezati uz zajedničko dobro. Na kraju se, ako je vjerovati Straussu, pokazuje da "zajedničko dobro potječe od proračunatog privatnog dobra. Defektnim se pokazuje ne Trazimahovo načelo, nego njegovo obrazlaganje.(73)

Drugo važno mjesto Straussove interpretacije *Države* je ono iz III. knjige gdje se govori o "plemenitoj laži"³, kojoj je, prema Straussu, cilj polučiti brigu za zajedničko dobro. No, smisao "plemenite laži" je u stvari legitimirati na neupitan način društvenu nejednakost: bogovi su ti koji su ljude stvorili različitima, pa je (ponovo) njihova društvena, preciznije politička nejednakost prirodna posljedica prirodne nejednakosti. Tako se politički poredak prikazuje kao prirodni poredak, a ovaj pak božanskim. I ovdje, kao i kod interpretacije Aristotelove *Politike*, bivamo suočeni s onim "po prirodi", dakle – transpolitičkim.

Naposljetku, još jedno čuveno i, ipak, nadasve kontroveržno mjesto *Države*: "Ako ili filozofi ne postanu u državama kraljevi, ili ako sadašnji kraljevi i vladari ne postanu filozofi istinski i potpuno, i ako se to oboje ne složi u jedno, naime državna vlast i filozofija, te ako od onih

koji sada odjelito slijede bilo jedno bilo drugo svi ne budu prisilno udaljeni od vlasti, onda neće, mili Glaukone, prestati zlo u državama a, mislim, ni u rodu ljudskome." (V, 473d) Strauss upozorava da ta "podudarnost filozofije i političke moći", kao neophodan uvjet pravednog grada, podrazumijeva dvoje: da mnoštvo prihvati da njime vladaju filozofi, te da filozofi prihvate da vladaju mnoštvom. Prvo je teško, ali nije neizvedivo: za to dostaje "prava vrsta uvjeravanja", umijeće Trazimahova, Sokratovog, iz Straussove perspektive, novostecenog prijatelja. "Bez Trazimaha, dakle, nikada neće biti pravednoga grada." (109) No, onaj drugi dio uvjeta je neostvariv: filozofi znaju da je i najbolji politički život još uvijek život u spilji, te da i najplemenitija politička uvjerenja nisu ništa do tek jedno od mnijenja. "Upravo najbolji od onih koji nisu filozofi, dobri građani, strastveno su privrženi tim mišljenjima i stoga strastveno protivni filozofiji, koja je nastojanje da se okraj mišljenja ide prema spoznaji ... filozofija i grad teže razilaženju u suprotnim smjerovima." (110)

Budući da je pravedan grad nemoguć, preostaje da se ispita 5 loših oblika vladavine. Od tih 5, od demokracije je lošija samo tiranija, dok su ostala tri oblika, aristokracija, timokracija i oligarhija bolja od demokracije u najmanju ruku zbog njezine posvemašnje permisivnosti, relativizma koji je prema Straussu zlo svih zala.

Potruga za "zdravorazumskih poimanjem političkih stvari" dovodi Straussa do Tukidida, što je moguće time što Tukidid nije "znanstveni povjesničar",

nije historicist, relativist: "njegovo djelo teži biti svojinom za sva vremena dočim djela znanstvenih povjesničara ne tvrde s ozbiljnošću da su >konačna<." (125) Straussov Tukidid je "filozofični povjesničar" koji "vidi posebno u svjetlu jasno shvaćeno općeg, promjenu u svjetlu postojanog ili vjekovječnog, ljudske naravi kao dijela cjeline koju karakterizira međudjelovanje pokrete i odaha". (211) Iz tako viđenog Tukidida izvest će Strauss ono Tukididovo što bi za nas imalo biti poučno.

Ponajprije, propadanje umjerenosti dovodi do propadanja bogobojznosti (i u doslovnom i u prenesenom značenju), propadanja poštivanja ne samo ljudskih, već i božanskih zakona. Dalo bi se zaključiti da Strauss ovdje koristi umjerenost u Platonovom smislu: kao "slaganje onih prirodno viših i onih prirodno nižih o tome tko treba vladati gradom" (95) Budući da prema Straussu upravo "Diodotov govor otkriva o samom Tukididu više od makojeg drugog govora" (206), valja nam uzeti u obzir Diodotovo ukazivanje na "režim u kojem bi samo umjereni i razumni ljudi...imali pravo govora".(207) Očito se pak slažući s Platonom, Strauss govori o "ekstremnoj demokraciji" Platonova doba koja je vezana uz činjenicu da se ne izabiru više "najbolji i najmudriji" da prosuđuju o pjesnima i igrama, već to čini "sveopće slušateljstvo": time je, naime, "Atena skrivila svoju dekadenciju". (212)

Drugo, u pozadini svega je "vjekovječna ljudska narav" kao dio jednako tako vjekovječne prirode koju karakterizira međudjelovanje pokreta i odaha (kretanja i mirovanja, rata i mira). Ta vjekovječna

ljudska narav i jednako vjekovječna priroda su ono transpolitičko i transhistorijsko do kojeg je Straussu toliko stalo, a na kojem bi htio utemeljiti uskrснуće Zapada.

Nadalje, "plemenita laž" je neophodna za svaki grad. Mudar čovjek, za razliku od nemudrog, zna da ne može učiniti ništa "na korist svoga grada bez da ga obmane". To je, uostalom, i samom jezgrom Platonova ezoteričnog nauka: Trazimah, ne Sokrat, Platonov je istinski glasnogovornik.

Naposljetku, svaka se vrsta nadnacionalnog udruživanja pokazuje kao čista iluzija: budući da tako što nije moguće, "nameće se mnogo niži plafon najvišoj težnji kojeg god grada" (213).

Generalna bi pak pouka Straussovog čitanja klasika, nisam li posve u krivu, bila otprilike ova: povratak Starima predstavlja povratak mogućnosti utemeljenja kreposti "po prirodi". Tada će biti moguće utemeljenje objektivnih, transhistorijskih ("po prirodi"), vrijednosti i normi, što će omogućiti nadilaženja dekadentnog modernog relativizma. Objektivne pak norme omogućavaju utemeljenje istinske zajednice koja teži ka kreposti, umjesto krajnje permisivnog nefiltrirajućeg okvira unutar kojeg svaki pojedinac/pojedinka slobodno teži svojoj vlastitoj sreći, kako god se ona shvaćala. No takva će pak zajednica biti moguća jedino ukoliko njome budu vladali mudri, čija mudrost nije toliko u tome što znaju što je krepost, već u tome što znaju da mogu vladati na korist svoje zajednice jedino ukoliko je obmanjuju. Tako se konstituirana zajednica ne treba zavaravati pokušavaju-

ći izgraditi nekakav "savez zajednica": tako nešto je nemoguće. Najviša težnja koja joj preostaje je tek vlastito samoodržanje i usavršavanje, ponekad i po cijenu rata.

Sva ova mjesta Straussove interpretacije Aristotela, Platona i Aristotela prilično jasno pokazuju ezoterično jezgro sâmog Straussovog pisanja: njegova je egzegeza očito vođena potrebom da se legitimira njegov stav o dekadentnosti liberalne demokracije ("ekstremne demokracije") i o poželjnosti vladavine elita. To je ujedno i mjesto na koje je usmjerena većina kritika Straussa⁴ kao intelektualnog oca američkog neokonzervativizma⁵, koje nerijetko upozoravaju na povezanost strausijanske filozofije i politike američke administracije u posljednjih desetak godina.

Ideja pak da bi se modernitet Zapada mogao "transcendirati" povratkom u njegovu kolijevku, čini mi se podjednako sumnjivom kao i njezino metodološko oblikovanje u kojemu, čini se, egzegeza ipak prikriva nedostatak argumentacije.

Aristokratska muževnost (nasuprot demokratskog dekadentnog mekušta) koju Strauss sa silnim erosom pronalazi u Starih, pokazuje se tako prvenstveno kao naličje samoljublja suvremene moći koja biva u svojem nadasve plemenitom poslu svakodnevno ometana onim "i pre više ljudskim", pa stoga nužno remetilačkim elementom politike: pojedincom.

BILJEŠKE

¹ *Prirodno pravo i istorija*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1971; *O tiraniji*, Zagreb: GZH, 1980.; *Progoni i umijeće pisanja*, Zagreb: Disput, 2003.

² To je središnjom temom *Progona i umijeća pisanja*

³ *Država* 414c; Kuzmić prevodi naprosto kao "laž", Jowett kao "royal lie", a Grube kao "noble fiction". I Hannah Arendt (*Politički eseji*, Zagreb: Antibarbarus, 1996., str.92) drži da bi *ψεῦδος* trebalo prevoditi kao "fikcija", a ne kao "laž". Popperova je pak interpretacija, koja spominje i "gospodsku laž" (*Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Zagreb: Kruzak, 2003., sv. I, str. 261-263), iz znanih razloga, neizmjereno manje blagonakona i izjednačava "plemenitu laž" s propagandom, tj. indoktrinacijom.

⁴ Primjerice Shadia Drury u *The Political Ideas of Leo Strauss* (New York: St. Martin's Press, 1988) i *Strauss and the American Right* (New York: Palgrave Macmillan, 1998), M.F. Burnyeat u "Sphinx without a Secret" (*New York Review of Books* 32:9, 1985)

⁵ Pri čemu se, poprilično točno, upozorava na činjenicu da je američka intelektualna, a nadasve politička neokonzervativna scena prepuna njegovih negdašnjih studenata i sljedbenika, njegovih negdašnjih studenata i sljedbenika, njegovih negdašnjih studenata i sljedbenika, *strausijanaca*, poput Alana Blooma, autora *The Closing of the American Mind*, Clarenca Thomasa, suca Vrhovnog suda (poznatog po svojim kontroverznim stavovima o desegregaciji, afirmativnoj akciji i zaštiti sloboda homoseksualaca), Williama Bennetta, bivšeg ministra obrazovanja, Pata Buchanana (čije posljednja knjiga, zacijelo ne posve slučajno, nosi naslov *The Death of the West*), D. Cheney, P. Wolfowitz...

Jasna Vučić

Anita Ganeri, CAREVI I GLADIJATORI

prijevod Mate Maras, Školska knjiga 2005.

Nedavno nam je Školska knjiga priredila još jednu poslasticu za naše najmlađe vezanu uz život starih Grka i Rimljana autorice Anite Ganeri u prijevodu Mate Marasa. U seriji knjižica *Ljudi se svačim bave* između ostaloga nalazimo dvije nama posebno zanimljive: *Carevi i gladijatori* vezane za Rim, te *Atleti i glumci* vezane za Grčku.

Obje knjižice nas vraćaju u vremenu nekoliko tisuća godina unazad. U Grčkoj je to zlatno doba Atene koje autoru pruža mogućnost upoznavanja čitalaca sa grčkom kulturom i civilizacijom u njenom najvećem cvatu, dok se u Rim vraćamo u doba Carstva kada je društveni život Rima najbogatiji. Knjižice su koncipirane kao svojevrsni oglas na burzi rada. Naime, ponude na su nam različita zanimanja toga doba, što na vrlo zgodan način odvodi u svijet mašte i daje nam mogućnost da sebe vidimo u jednoj od tih uloga u Rimu ili Grčkoj.

Na početku svake knjige nalazimo kazalo sa desetak različitih zanimanja poput odvjetnika, vestalke, krčmara ili roba u Rimu, odnosno političara, učitelja, proročice ili liječnika u Grčkoj. Pored njih nalazimo vrlo kratak i duhovit opis posla i plaće kako bismo se odmah mogli odlučiti koje ćemo zanimanje detaljnije proučiti na slijedećim stranicama. Zanimanja su prikazana vrlo atraktivno uz najbitnije podatke

vezane uz njih, a popraćena su i zgodnim rubrikama *Jeste li znali?* te raznim prigodnim dodacima poput vodiča kroz grčku bitku ili olimpijadu, liječničke prisege, grčkog ili rimskog menija, glavnih savjeta putnicima, prikaza kazni za zločince te pravila vojnog života. Osim toga, kod pojedinih zanimanja možemo naći i podatke o značajnim predstavnicima tih zanimanja poput cara Augusta, Kaligule, Klaudija i Nerona, ili pak Fidiije, Sokrata, Platona, Aristotela i Hipokrata što ta zanimanja čini još atraktivnijima. Tekstovi su popraćeni simpatičnim ilustracijama i nekim značajnijim datumima, također vezanim uz pojedino zanimanje. Na taj način obje knjige nam pružaju ukratko vrlo vjernu sliku pojedinih uloga u grčkoj i rimskoj povijesti. Vrlo zgodan detalj mi se čini numeriranje stranica rimskim, odnosno grčkim brojevima. Na kraju svake knjižice nalazimo rječnik u kojem su posebno objašnjeni pojedini pojmovi ili znamenite ličnosti koje se javljaju u knjigama.

Nažalost, obje knjige uz pojedine pojmove daju vrlo kratke opise, što nas može malo zasmetati, no sjetimo li se da su knjižice zapravo neka vrsta slikovnice namjenjene osnovnoj školi i predškolskom uzrastu, možemo to shvatiti kao bubu u uhu koja će djecu zainteresirati i potaknuti da u ruke

uzmu neku drugu knjigu vezanu za Grčku ili Rim. Međutim, iako nam se čini da je o svemu pisano vrlo kratko i šturo, pogledamo li malo bolje shvatit ćemo da iz svake rečenice ili natuknice možemo izvući neki vrijedan podatak o društvu tog doba ili o nekom civilizacijskom aspektu, što djeci može dati vrlo dobru podlogu za daljnje proučavanje Grčke i Rima.

Uglavnom, odluči li se netko uzeti u ruke jednu od ovih knjižica treba imati na umu da su pisane za najmlađi uzrast i s tog aspekta ih promatrati. No bez obzira na sve, smatram da će slikovnice biti zanimljive svima, kako najmlađima i najstarijima, tako i srednjoškolcima i gimnazijalcima, te da će se svatko uspjeti pronaći u jednom od ponuđenih zanimanja.