

**POLITICA PIETĂȚII.
NOTE DESPRE ANTIDEMOCRATISMUL RELIGIOZITĂȚII SOCRATICE**

Lóránd Rigan

The Politics of Piety. A Note on the Antidemocratism of Socratic Religiosity (Abstract)

Conflicting some classic and more recent interpretations of the *Euthyphro*, the note is offered as a preliminary study to the question of (the Platonic) Socrates' stance towards Athenian democracy. On textual grounds, it argues against the reading according to which the eponymous character of this work should be considered a representative of the conventional religiosity of his polis, associating a definition of piety proposed by the dialogue with the Socratic political mission as described in the *Apology*, emphasizing the formal novelty of this religious task, which leaves open the possibility, not explicitly endorsed, of a hidden continuity between contemporary Athenian mentality and its philosophical critique as service to Apollo, also in accord with the strongly personal character the Socratic *daimonion*.

Key words: *daimon*, democratic, *polis*, *mantis*, *demos*, Euthyphro, Socrate.

Întâlnirea de la porticul arhontelui-basileu, magistrat al cărui rol consta în pregătirea formală a cazurilor pentru judecată prin audierea preliminară a părților implicate (*ἀνάκρισις*), precede nemijlocit atât în timp dramatic, cât și din punct de vedere tematic acțiunea *Apărării lui Socrate*, sugerând, printre altele, în concordanță cu intențiile apologetice ale textului, că, în condițiile în care un *mantis* recunoscut, precum Euthyphron, se dovedește incapabil de a oferi o delimitare conceptuală adecvată referitoare la *τὸ ὄσιον*, judecătorii atenieni desemnați *ἀπὸ κλύμους* sunt cu atât mai puțin calificați să se pronunțe cu privire la vinovăția gânditorului¹. Contrar însă lecturii consacrate în baza căreia acest personaj nu ar constitui nimic altceva decât “încarnarea judecății lui Platon despre ortodoxia ateniană consecvent pusă în practică” ori reprezentantul “aceleiași ignoranțe naive și incurabile, care avea să conducă la condamnarea lui Socrate”, Euthyphron își subliniază de la bun început superioritatea epistemică, care l-ar înrudi, conform propriei sale păreri despre sine, cu filosoful însuși, față de cei mulți, nepricepuți în domeniul religiei (3b 9-c 5, *καὶ ἐμοῦ γὰρ...*)². În această privință, dialogul va demonstra, totuși, implicit, că atitudinea corespunzătoare a lui Socrate nu se epuizează în urmărirea maximei de conduită “misodemotice” a lui Euthyphron (“nu trebuie să-ți pese însă de ei câtuși de puțin, ci mai degrabă să-i înfrunți”, 3c 4-5), cu toate că formula prefigurează cea recomandată prietenului său Criton, oarecum dispus la respectarea

¹ Perspectiva interpretării lui W. A. Heidel, *On Plato's Euthyphro*, în *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 31 (1900), pp. 163-181, pp. 166. sq.

² J. Adam, *Platonis Euthyphro*, Cambridge University Press, Cambridge, 1890, p. xxiv, apud John Beversluis, *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 161; respectiv observația lui Maurice Croiset, *ibidem*.

așteptărilor opiniei publice, în dialogul cu același titlu (“nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulți”, 48a 5-6)³.

Evaluând, în cadrul răspunsului oferit la coniecturile lui Euthyphron despre motivele ostilității atenienilor față de persoana sa, mentalitatea democratică legată de cei apreciați ca fiind σοφοί în anumite sectoare ale cunoașterii, Socrate nu va explica această neîncredere agresivă a concetățenilor săi – după cum ne-am putea aștepta, eventual, din partea lui –, prin trimiterea directă la prezumtivul exclusivism considerat “nedemocratic”, pe care priceperea de orice natură pare să o implice. Din contră, potrivit lui, atenienilor nu le prea pasă “dacă li se pare că cineva e un om deosebit (δεινός), numai să nu vrea să le împărtășească și altora din priceperea lui” (adică, să nu fie și διδασκαλικός τῆς αὐτοῦ σοφίας); unde însă ἄλλοι nu poate comporta nici sensul cuprinzător și cu caracter demofil de οἱ ἄλλοι πάντες, ci doar unul restrictiv de ἄλλοι τινες, de vreme ce, în încheierea pasajului, personajul va menționa numaidecât invidia “sau vreo altă pricină” a supărării lor (3c 7-d 2). Alături de alți exegeți ai lui Platon, A. E. Taylor identifică acest “alt motiv” (opus φθόνος-ului), ce nu este numit, cu ura împotriva “figurii centrale a unei ἐταιρία antidemocratice”, a cărei religiozitate ilicită, surprinsă în γραφή-ul oficial prin sintagma καινὰ δαιμόνια, nu a rezidat, potrivit speculațiilor aceluiași interpret, în ascultarea vocii daimonului său – acceptată fără niciun fel de reținere din partea intransigentului Euthyphron ca o formă de μαντική personală și pomenită de el însuși cu încredere printre argumentele în favoarea nevinovăției sale în Apărarea platonice, justificându-i abținerea de la viața publică –, ci, mai exact, în cultul inițiaților orfico-pitagoreici, priviți cu bănuială de către atenienii democrați⁴.

Împotriva tezei lui Taylor, sprijinite, altminteri, și de unele aspecte pitagoreice ale metafizicii platonice, s-ar putea observa, desigur, în măsura în care ea exclude problema daimonului privat, că și interlocutorul său pune în mod expres pe seama acestuia resentimentele atenienilor față de Socrate (presupunând că “asta e pricina pentru care în acuzație se spune că tu ai născoci lucruri noi în privința zeilor”); calomniile ce prind foarte ușor în fața lor οἱ πολλοί, 3b 6-9), spre deosebire de care el, tocmai în calitatea sa de autentic “expert” religios, situat deasupra maselor ignorante, se arată mult mai înțeleghător. Dar, deși acționarea lui Euthyphron tinde să producă un rezultat ce nu se opune cu necesitate punctului de vedere socratic (bunăoară, în Gorgias, filosoful susține că e mai bine ca cel ce comite o nedreptate “să fie cel dintâi acuzator, pentru sine ca și τῶν ἄλλων οἰκείων”; iar astfel, a fortiori, un individ nevinovat, acuzatorul eventual al membrilor propriei sale familii, 480d 3-4), judecată a cărei susținător pare acum surprinzător de convențional în uluiala sa, aceste intenții evlavioase nu se bazează pe o cunoaștere morală intrinsecă a lui Euthyphron, ci pe o retrăire fidelă a miturilor tradiționale (“toți oamenii socotesc că Zeus este cel mai bun și mai drept dintre zei, și toți recunosc că el l-a pus în lanțuri pe tatăl său”, pentru niște fapte οὐκ ἐν δίκη), respectiv dorința de a curăța μίαισμα (5e 5-6a 2)⁵. La rândul lui, Socrate, cel ce manifestă, în Criton, un respect cu caracter filial pentru legile Atenei, concepute ca părinți ai săi, este socotit de către acuzatori, dar nu și de Euthyphron, tot o μίαισμα a polisului, ce ar putea atrage asupra ei mânia zeilor, desconsiderați prin propagarea anumitor inovații

³ J. Beversluis, *idem*, p. 165., identifică în această similitudine una dintre numeroasele “contradicții” în care, potrivit lui, Socrate se complică. Traducerile sunt ale lui Francisca Băltăceanu și Petru Creția, din Platon, *Opere*, I-II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975-1976., cu folosirea ediției oferite de *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irwine, 1999. în citarea tuturor pasajelor din dialogurile platonice.

⁴ Alfred Edward Taylor, *The Impiety of Socrates*, în *Idem, Varia Socratica*, James Parker & Co., Oxford, 1911, pp. 1-39.

⁵ Beversluis, *idem*, p. 67., descoperă, și în aceasta, o inadvertență platonice.

religioase, care, oriunde s-ar afla originea lor exactă, au de-a face vădit cu recunoașterea unei ființe semidivine în subiectivitate; respectiv, un *μυσταγωγός* concurent al pietății publice, în mijlocul cercului său particular de inițiați cu preocupări escatologice, obsedați de soarta sufletelor proprii⁶.

Pornind însă de la antiteza stabilită între mantis și demos – căci, într-adevăr, autorul dialogului “ne avertizează să nu presupunem că principiile acceptabile pentru Euthyphron ar trebui să fie astfel și pentru judecata comună”⁷ –, trebuie respinsă și acea lectură în cheie politică a dialogului, care, prezentând una dintre puținele reconstrucții moderne ce nu se concentrează preponderent asupra dilemelor (teo)logice abstrase din text uneori anacronic, asociază poziția personajului eponim cu cea a mentalității democratice din secolul lui Platon. În interpretarea lui Arlene W. Saxonhouse, care, în mod obișnuit, reliefează democratismul socratic (și chiar cel al filosofiei politice platonice), acest “sofist” dibace, asociat, în comedia lui Aristofan, cu un logos ce poate justifica inclusiv bătaia propriilor părinți, apare acum contrariat de “egalitarismul” extrem al lui Euthyphron, cu care acesta dorește să își acționeze în judecată tatăl, în virtutea principiilor cu totul abstracte ale dreptății, caracteristice unei comunități politice precum cea de la Atena, care se distanțează, treptat, de legăturile tradiționale cu *οἶκος*-ul. Refuzând “abstracțiile bazate pe acele principii democratice ale cetății cu care Euthyphron operează”, critica lui Socrate are evidenția, potrivit exegeței americane, în dialogul cu pricina, faptul că polisul, “în avântul ei spre egalitatea democratică în fața legilor, uită particularul” (reprezentat aici, alegoric, în relația cu tatăl), pe care tocmai acest întemeietor al Kallipolisului platonice l-ar reinstaura în drepturi⁸; o perspectivă caracteristică mai degrabă, cu toate acestea, liberalismului democratic al unui John Stuart Mill, decât pentru dialogul de față.

Fără îndoială, Euthyphron nu operează aici cu principiile democratice a celor care, potrivit cuvintelor sale, de obicei, se amuză (*καταγελῶσιν*) de el în Ecclesia (3c 2), după cum, în opinia noastră, nici Socrate, care își abrogă calitatea de *διδασκαλός*, dar, în principiu, “vrea să le împărtășească și altora din priceperea lui” negativă, nu se cuvine privit doar ca un mentor spiritual ocult, care s-ar îngriji numai de salvarea propriei *ψυχῆ* nepieritoare și a celor câțiva aleși după (sau prin) moarte, ca “Hintelweltler”-ul tipic în sens nietzschean. Dimpotrivă, acea semnificație a lui *ὀσιότης*, la care Euthyphron, acest exponent al unei teologii “voluntariste” – conform căreia, în unele interpretări contemporane ale dialogului, ar susține că nici măcar subzistența autonomă a legii morale nu trebuie să limiteze omnipotența divinității –, respectiv Socrate, criticul “intelectualist” al atitudinii sale, vor ajunge în cadrul dezbaterii lor, comportă o notă politică marcantă⁹. Pornind de la ipoteza de interpretare

⁶ Vezi interpretarea lui Mark Munn, *The School of History. Athens in the Age of Socrates*, University of California Press, Berkeley, 2000, în special pp. 284-291.

⁷ Constatarea lui Terence Irwin, *Socrates and Euthyphro: The Argument and its Revival*, în Lindsay Judson, Vassilis Karasmanis, coord., *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 58-71, p. 62.

⁸ Vezi Arlene W. Saxonhouse, *The Philosophy of the Particular and the Universality of the City. Socrates' Education of Euthyphro*, în *Political Theory*, vol. 16, nr. 2 (mai 1998), pp. 281-289.

⁹ Murray Macbeath, *The Euthyphro Dilemma*, în *Mind*, vol. 91, nr. 364 (oct. 1982), pp. 565-571, pp. 568. sq., identifică prima alternativă cu cea lutheriană; în timp ce Irwin, *idem*, p. 68., ne atrage atenția asupra faptului că, în baza punctului de vedere “«socratic» (non-voluntarist) al lui Toma din Aquino cu privire la principiile legii naturale, exigențele dreptății sunt concepute și comandate de intelectul divin pentru că sunt cele optime”. De altfel, William E. Mann, *Piety: Lending a Hand to Euthyphro*, în *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, nr. 1 (mar. 1998), pp. 123-143, pp. 131. sqq., subliniază că poziția lui Euthyphron se împacă foarte bine cu ideea creștină a suveranității absolute a lui Dumnezeu asupra unei creații *ex nihilo*, și nu demiurgice, după modelul din *Timaios*.

conform căreia acest “preludiu literar platonice la *Apărarea lui Socrate* pregătește scena pentru apologia lui, comunicând o concepție despre pietate în acord cu care este nevinovat”, o altă lectură politizată a operei se oprește asupra singurei determinări relativ precise a *δσιον*-ului din întregul text¹⁰. Până la pasajul în cauză, Socrate a reușit să combată primatul recunoscut al raportării zeilor la *τὰ δσια*, susținută de divinator și să precizeze că surprinderea eidosului acestora trebuie să porceadă din *δικαιοσύνη*, care, în raport cu divinul, constituie o slujire (*ὕπηρετικὴ*), ce ar trebui să își aibă, în calitate de “artă”, propriul ei rezultat distinct (*ἔργον*). Pe acest *πάγκαλον* sau *κεφάλαιον ἔργον* al zeilor, la care pietatea umană asistă, Euthyphron îl descrie, în răspunsul la stăruitoarele întrebări ale dialecticianului, în felul următor: “dacă cineva știe să spună și să facă lucruri plăcute zeilor, rugându-se și aducând jertfe, acest lucru înseamnă pietate și astfel de fapte apără gospodăriile oamenilor și obștea oricărei cetăți” (14b 2-5); moment după care atenția interlocutorilor se va concentra asupra primei părți, “metodologice” a definiției, ce îi conduce înapoi, spre finalul convorbirii, la aporia primară a atitudinii divine față de faptele pioase.

Despre pietate aflăm, totuși, că “fapta” specifică ei nu constă în nimic altceva, decât în *σῶζειν τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων*, ceea ce, mai simplu, s-ar putea numi “economie” și politică. Or, cu privire la versiunea mai întinsă a determinării sale (“să spună și să facă lucruri plăcute zeilor, rugându-se și aducând jertfe”), filosoful nu afirmă nemijlocit că ar fi cu totul falsă, ci observă, adresându-se lui Euthyphron, doar că: “îmi puteai spune multe în puține cuvinte despre ce era de căpetenie în întrebările mele”, unde acest *πολύ διὰ βραχυτέρων* este echivalat cu faptul că, potrivit formulării platonice, mantisul nu mai avea decât un singur pas până la locul acela înspre care tindeau, când s-a abătut din drum (14b 8-c 3). Așadar, neajunsul lui Euthyphron nu constă în a spune prea puțin, ci în a fi spus ceva mai mult decât trebuia, “identificând eronat mijloacele *ἔργον*-ului divin cu formele rituale” ale pietății, sprijinite pe o *δικαιοσύνη* umană cu caracter unitar, de vreme ce “metoda” ei adecvată ar fi – în concepția lui Socrate, dezvăluită abia în *Apărare*, cu prilejul expunerii aspectului religios al rolului său de critic al Atenei – cultivarea filosofiei în polis, ce conferă pietății sale un sens eminent politic¹¹. În această lectură, *πάγκαλον ἔργον*-ul divin se confundă cu promovarea unui cosmos ideal al moralității perfecte în microcosmosul cetății, construite pe gospodăriile private, prin care ele continuă să fie salvardate de acele tendințe entropice care, în universul lui Platon, se află mereu în serviciul schimbării, a multiplicității și opiniei; comparativ cu care este relativ puțin plauzibil ca autorul să se refere doar la o funcție cosmologică în sens fizic, prin care zeii susțin comunitățile omenești împreună cu formele lor de organizare statală¹².

Pe lângă această valență politică a sa, religiozitatea lui Socrate păstrează, desigur, și altele, mai puțin “seculare”, orientate dincolo de viața omului din cetate, astfel încât susținătorul tezei anterioare o poate descrie ca pe o cărare de mijloc privată între tradiționalismul cam turbure al unui Euthyphron și “intelectualismul infatuat al sofistilor și filosofilor naturali”, scepticismul lui prezentând, prin modestia sa, expresia unei pietăți mai

¹⁰ Scott Warren Calef, *Piety and the Unity of Virtue in Euthyphro 11e-14c*, în C. C. W. Taylor, coord., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XIII, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 1-43, p. 15.

¹¹ Scott Warren Calef, *idem*, pp. 18. sqq.

¹² Contrar opiniei lui Mark McPherran, *Socratic Piety: In Response to Scott Calef*, în C. C. W. Taylor, coord., *idem*, pp. 30-35, p. 33 (caz în care concursul uman și-ar pierde sensul); și în concordanță cu lectura mai veche a lui Alfred Edward Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Courier Dover Publications, New York, 2001, p. 155., care adaugă observația că această interpretare a “faptei de căpetenie” din *Euthyphron* “ar presupune, desigur, și «unitatea virtuților», surmontând barierele între slujirea omului și slujirea divinității, între moralitate și religie”.

simple și mai sincere decât cea acceptată de ceilalți greci, “care presupune o cunoaștere vastă despre zei”¹³; dar fără ca vocea daimonului său personal să îl opună publicității fundamentale presupuse de viața politică (după cum M. McPherran pare a mai sugera), ci oferind gânditorului o alternativă originală de resemnificare a sensurilor tradiționale nu numai ale pietății, ci și ale politicului. Acest aspect politic al religiozității socratice, care ne preocupă, poate fi surprins în afirmația dinadins șocantă din *Apărarea* sa, introdusă printr-o avertizare explicită, potrivit căreia urmărirea dreptății și participarea democratică la viața cetății sunt principial ireconciliabile: “și să nu vă mâniați că spun adevărul; n-are cum scăpa de pieire un om care vi se împotrivesc după cinstită dreptate, vouă sau altei mulțimi (*ἄλλω πλήθει*), încercând să împiedice în cetate multe lucruri nedrepte și nelegiuite (*ἄδικα καὶ παράνομα*); ci acela care luptă într-adevăr pentru dreptate, dacă vrea să scape cu viață cât de puțină vreme, trebuie să rămână un om de rând (*ἰδιωτεύειν*) și nu să aibă vreo funcție publică (*μη δημοσιεύειν*)” (31e 1-32a 3).

Maxima socratică de *ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν* nu este însă bazată nici pe sensul obișnuit al vieții retrase, negat cu aceeași tărie ca și cel tradițional al participării politice, căci, după cum învinuitul accentuase deja în prealabil, precum și după aflarea verdictului, datorită misiunii sale idiosincratice, în același timp publice și private – sau, totuși, nici una dintre cele două –, “din cauza acestei stăruitoare îndeletniciri (*ἀσχολία*) nici n-am mai avut *σχολή* să fac ceva vrednic de luat în seamă, fie pentru cetate, fie pentru casa mea (*οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως...οὔτε τῶν οἰκείων*)”, “n-am mai avut în viață răgaz (*ἡσυχία*), ci am lăsat deoparte cele râvnite de mulțime (*οἱ πολλοί*) – treburile bănești și rostul casei, însărcinarea de strateg, succesele oratorice în Adunare și tot felul de alte magistraturi, uneltiri și rivalități câte sunt în cetate” (23b 7-9; 36b 6-9). Specificul acestei atitudini de transgresare a limitelor recunoscute ale celor două sfere, a lui *ἰδιωτεία* și *δημόσιον*, atât cât erau ele distinse în mentalitatea curentă a societății ateniene, împreună cu respingerea valorilor respective ale acestora, averea personală și puterea în polis (*οἰκονομία* și *ἀρχή*), este surprinsă de un exeget mai recent al *Apărării*, David Reeve, în oximoronul “politica privată a lui Socrate”, prin care se redă întrucâtva paradoxalul *ἰδίᾳ...πολυπραγμονῶ*, ideea de a se ocupa de altceva decât de treburile proprii, dar strict în calitate de cetățean privat (31c 4-5)¹⁴.

Conținutul indicat a *πολυπραγμοσύνη* caracteristice lui Socrate, după cum va expune partea de *πίστις* a discursului, îl reprezintă cultivarea *ἔλεγχος*-ului, concepută ca datorie religioasă impusă de divinitate. Sub aspect literar, precum reiese dintr-o lectură comparativă a *Apărării*, autorul pare a adapta, în acest fel, o temă tradițională a satiricului asociat cu un zeu (de exemplu, Esop, ale cărui fabule Socrate, îmboldit de un vis, le versifică în captivitate, cu Apollo din Delfi, căruia îi dedică un imn în genul homeric), condamnat pe nedrept de o societate coruptă, care va fi, apoi, sancționată pentru această faptă a sa¹⁵. În aparență, reacția socratică la răspunsul frust, considerat de el enigmatic al oracolului, oferit prietenului său Chairephon, concretizată în efortul susținut de a-l combate, găsim un om mai înțelept decât el însuși, nu este neapărat una pioasă, *δοκιμασία* sa extinsă asupra întregii cetăți nefiind o poruncă divină pozitivă. Generată de conflictul între două certitudini, cea rațională a propriei ignoranțe, respectiv încrederea în infailibilitatea divină, interpretarea sensului consultării

¹³ Mark McPherran, *Socratic Piety in the Euthyphro*, în Hugh H. Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press, New York, 1992, pp. 220-241.

¹⁴ Interpretarea lui C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Hackett, Indianapolis, 1989, pp. 155-160.

¹⁵ Vezi Todd Compton, *The Trial of the Satirist: Poetic Vitae (Aesop, Archilochus, Homer) as Background for Plato's Apology*, în *The American Journal of Philology*, vol. 111, nr. 3 (1990), pp. 330-347. și Platon, *Phaidon*, 68c 8-61 b 7.

întreprinse de tovarășul său, o fire în general entuziastă (*σφοδρός, μανικός*), se realizează, totuși, chiar în spiritul caracteristicului mesaj apolinic, cel de limitare a predilecției general umane înspre *ἕβρις*, prin conștientizarea limitărilor intrinseci, în cazul de față epistemice, ale condiției respective¹⁶. “Ajutarea” zeului (*βοήθεια τῷ θεῷ*) pe calea negativă a expunerii marginilor existenței omenești, precum își definește Socrate misiunea, desfășurată după intenția divină (*κατὰ τὸν θεόν*), se află, așadar, în concordanță și cu acel concept al pietății la care interlocutorii ajung în *Euthyphron*, unde *δσιότης* este subsumată nu conceptului îngrijirii (*θεραπεία*), ci slujirii (*ὑπηρετική*) zeilor în vederea realizării unui bine, pe care însă, spre deosebire de cel al *Apărării*, protagonistul dialogului respectiv nu reușește să îl determine cu precizia revendicată de Socrate¹⁷. Din această perspectivă, s-ar putea, într-adevăr, ca ofensa pe care a adus-o, în percepția contemporanilor, sensibilității democratice a polisului atenian, să fi fost adresată nemijlocit doar formelor culturale și cadrelor instituționale acceptate în epocă; o teză susținută cu predilecție de acele comentarii ale gândirii politice socratico-platonice (Eva Brann, J. Peter Euben, Arlene W. Saxonhouse ș. a.), care doresc să reliefeze, în locul noutății sale generatoare de conflicte, continuitatea paradoxală între praxisul democratic și critica sa filosofică.

¹⁶ Cf. C. D. C. Reeve, *idem*, p. 27. Referitor la Chairephon, vezi Platon, *Apărarea lui Socrate*, 21a 3; *Idem*, *Charmides*, 153b 2.

¹⁷ Referitor la căutarea socratică întreprinsă “după cuvintele zeului”, respectiv “întărind cuvintele zeului”, vezi Platon, *Apărarea lui Socrate*, 23b 5-7, iar la pietate, *Idem*, *Euthyphron*, 13d 4-14c 3. Cu privire la relevanța definiției eșuate a evlaviei din cadrul celui din urmă dialog pentru *Apologie*, cf. Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates*, Routledge, New York, 2004, p. 102. sq.