

# ‘HEIDEN Δ’ ΩΣ: UMA COSMOGONIA ÓRFICA NAS *ARGONÁUTICAS*?

Pedro Barbieri

FFLCH/Universidade de São Paulo  
[pedrobarbieri.antunes@gmail.com](mailto:pedrobarbieri.antunes@gmail.com)

## RESUMO

Em artigo recente, Karanika (2011) avaliou a representação de Orfeu nas *Argonáuticas*, de Apolônio de Rodes, chegando a dois aspectos principais de sua atuação que se entrelaçam pelo critério da “ordem”: 1) colonizador e 2) líder religioso. Partindo dessa tipologia, pretendo focar-me no último ponto e analisar a breve cosmogonia narrada por Orfeu (vv. 494-515), comparando-a com outros textos para tentar determinar de que modo Apolônio se insere nessa tradição e se ele faz uso de elementos necessariamente órficos para a composição da passagem em questão.

**Palavras-chave:** Apolônio de Rodes, *Argonáuticas*, Orfeu, Orfismo, Cosmogonia

## ABSTRACT

In a recent article, Karanika (2011) evaluated Orpheus’ representation in Apollonius’ *Argonautica*, coming to the conclusion that he shows two main features, both of which depending on the concept of “order”: he is depicted as 1) a colonizer and 2) a religious leader. Based on this typology, I intend to focus on this last aspect and analyze the brief cosmogony narrated by Orpheus (vv. 494-515), comparing it to other texts in order to determine how Apollonius is a part of this tradition and if he makes use of elements that are necessarily Orphic to the composition of this passage.

**Keywords:** Apollonius of Rhodes, *Argonautica*, Orpheus, Orphism, Cosmogony

A escolha de Orfeu para participar da expedição da nau Argo não se deu sem algum estranhamento por parte da sua recepção. Como exemplo, vale lembrar os comentários do escoliasta à passagem que não apenas introduz o cantor como também dá início ao catálogo de heróis nas *Argonáuticas* (I, 23-34):

πρώτᾳ νυν Ὀρφεὺς (...) ζητεῖται δέ, διὰ τί Ὀρφεὺς ἀσθενῆς ὧν συνέπλει τοῖς ἥρωσιν· ὅτι μάντις ὧν ὁ Χείρων ἐχρησε δύνασθαι καὶ τὰς Σειρήνας παρελθεῖν αὐτοῦς Ὀρφέως συμπλέοντος. (schol. ad I, 23-25a)

*Primeiramente então de Orfeu: (...)* Contudo, discute-se por que Orfeu, sendo fraco, navegou com os heróis – porque Quíron, que era adivinho, profetizou que Orfeu seria capaz de fazê-los passarem pelas Sirenas, caso navegasse com eles.

A partir dessa explicação, a justificativa da presença de Orfeu se daria de forma pragmática, apenas enquanto desenlace para um obstáculo que ocorre praticamente no final das *Argonáuticas* (IV, 902-9). À primeira vista, o comentador nos deixa com a impressão de estarmos lidando com um personagem inadequado, cuja única função ainda assim não permite que ele se encaixe perfeitamente em um programa supostamente heroico.<sup>1</sup> No entanto, caso mapeemos as aparições de Orfeu no decorrer do épico, é possível notar que a sua atuação não se limita a esse episódio, do que apresento um breve esquema para tornar de fácil visualização as principais passagens em que o cantor mítico desempenha algum papel de maior destaque:

- (a) I, 494-515: canção sobre a cosmogonia e a sucessão divina;
- (b) I, 539-1: canção exortativa aos remadores;
- (c) I, 569-79: canção a Ártemis;
- (d) II, 161-2: canção de vitória a Polideuces;
- (e) II, 685-93: canção a Apolo;
- (f) IV, 902-9: canção contra as Sirenas;
- (g) IV, 1158-60, 1193-6: canção para Jasão e Medeia.<sup>2</sup>

De pronto fica evidente que Orfeu é requisitado para assumir a posição de *enfrentamento* de uma adversidade apenas em um único episódio (f). Os itens (a), (c) e (e), por exemplo, se fundamentam claramente em conteúdos religiosos – com efeito, Orfeu é um dos principais responsáveis pelas atividades rituais durante a expedição.<sup>3</sup> Esse papel não se limita à sua valência primária: o conteúdo religioso tem um valor ao mesmo tempo *endógeno*, de propiciação aos deuses em favor dos heróis (atuação propriamente religiosa), mas também *exógeno*, de *encontro com o outro* (atuação político-religiosa).<sup>4</sup> Karanika argumenta de modo convincente que a presença de um líder religioso condiz também com as tarefas próprias de um *colonizador*, um οἰκιστής:

<sup>1</sup> Esse mesmo tipo de especulação aparece em Sánchez 1993, 8-11.

<sup>2</sup> A recolha e apresentação dessas passagens segue Klooster 2011, 83.

<sup>3</sup> Karanika 2011, 392, 396; Klooster 2011, 84.

<sup>4</sup> Karanika 2011, 399, 410.

All sources associate the oikist's role with the delegation and performance of religious duties. He was the one who decided on places, times for ritual activities, shrines of the gods, and secret burial places of heroes. (...) The oikist was responsible for communication with the divine through oracle consultation, divination during the journey, transfer of sacred fire, and the establishing of new sanctuaries and cults. He was a figure invested with religious duties and authority.<sup>5</sup>

As passagens não ilustram um herói bélico, mas um *mantenedor* da ordem microcós mica, de valor primariamente endógeno – ou seja, se expressando não somente pelo elo que estabelece entre os heróis e os deuses, mas mesmo no seu desempenho como um *κελευστής* no item (b).<sup>6</sup> Nesse episódio, assim como em (d) e (g), faz-se uso do termo *ἐμμελέως*, “de forma harmônica” (variante em (c): *εὐθήμων*, “ordenador”), o que aponta para a *qualidade* da atuação própria de Orfeu em meio aos argonautas.<sup>7</sup> Desenvolvendo a argumentação de Karanika, temos então que Orfeu não empreende a rivalização contra os impedimentos bélicos, mas empreende, sim, 1) a *manutenção* do convívio horizontal-humano (i. entre os heróis em si; ii. entre os heróis e o outro<sup>8</sup>) e 2) a *manutenção* do convívio vertical-sagrado (entre os heróis e os deuses<sup>9</sup>) – ele *alinha* e *mantém*. Para ilustrar isso, detenho-me sobre o primeiro item elencado.

No primeiro livro das *Argonáuticas*, em meio a uma disputa entre Ídmon e Idas, Orfeu intervém e entoia um canto de modo a apaziguar o ânimo de seus convivas. Acompanhado de sua lira, Orfeu dá início a uma *αὐοιδή* reportada em estilo indireto pelo narrador (vv. 494-515 Fränkel):

(...) ἄν δὲ καὶ Ὀρφεύς,  
495 λατῆ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν αὐοιδῆς.  
Ἥειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,  
τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μὴ συναρηρότα μορφῆι,  
νεῖκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἄμφις ἕκαστα·  
ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν

<sup>5</sup> Karanika 2011, 397, cf. ainda 400-6. Vale aqui considerar a leitura que Gutzwiller faz a respeito da obra de Apolônio: “The *Argonautica* is ultimately a foundation story, in which the Argonauts' connection to Africa becomes a mythical precedent for the new Ptolemaic kingdom” (2007, 77). Nesse sentido, é extremamente adequada a representação de um Orfeu colonizador, capaz de suturar o outro à empresa grega por intermédio do expediente religioso.

<sup>6</sup> Karanika 2011, 408-9.

<sup>7</sup> Karanika 2011, 408; Klooster 2011, 85; Diniz 2014, 170, 172.

<sup>8</sup> Karika 2011, 407-8. Molina (1997, 291, 297, 301-2) fala de Orfeu como um herói “civilizador”, cuja capacidade de encantar animais foi entendida por Dio Crisóstomo (*Orat.* 53, 8) como alegórica da sua persuasão com relação aos homens (inclusive, os bárbaros), imagem essa que parece bem próxima da que testemunhamos na cena de Apolônio que apresento logo em seguida.

<sup>9</sup> Molina 1997, 295, 302-3; Klooster 2011, 86-7; Diniz 2014, 168, 171.

- 500 ἄστρα, σελιναίης τε καὶ ἡελίοιο κέλευθοι·  
οὔρεά θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες  
αὐτῆσιν νύμφησι καὶ ἔρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.  
ἦειδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε  
Ἶκεανὶς νιφόνετος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο·
- 505 ὡς τε βίη καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνω εἴκαθε τιμῆς,  
ἦ δὲ Ῥέη, ἔπεσον δ' ἐνὶ κύμασιν Ἶκεανοῖο·  
οἱ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσιν ἄνασσον,  
ὄφρα Ζεὺς ἔτι κοῦρος, ἔτι φρεσὶ νήπια εἰδώς,  
Δικταῖον ναίεσκεν ὑπὸ σπέος, οἱ δὲ μιν οὔπω
- 510 γηγενέες Κύκλωπες ἔκαρτύναντο κεραυνῶ,  
βροντῆ τε στεροπῆ τε· τὰ γὰρ Διὶ κῦδος ὀπάζει.  
Ἴη, καὶ ὁ μὲν φόρμιγγα σὺν ἀμβροσίῃ σχέθεν αὐδῆ·  
τοὶ δ' ἄμοτον λήξαντος ἔτι προύχοντο κάρηνα,  
πάντες ὁμῶς ὀρθοῖσιν ἐπ' οὔασιν ἠρεμέοντες
- 515 κληθμῶ· τοῖόν σφιν ἐνέλλιπε θέλεκτρον αἰοιδῆς.  
(...) E Orfeu,
- 495 erguendo a cítara com a mão esquerda, tentava um canto.  
Cantava como a terra, o céu e o mar,  
antes justapostos entre si em uma forma una,  
por uma funesta disputa foram cindidos cada um separadamente.  
E como no éter sempre têm um sinal fixo
- 500 as estrelas e as rotas da lua e do sol.  
E como as montanhas se ergueram e como os rios ressoantes  
surgiram com suas próprias ninfas e todos os animais.  
Cantava como primeiro Ofião e Eurínome,  
a Oceanida, tinham o domínio do Olimpo coberto de neve.
- 505 Como, pela força das mãos, ele cedeu a honra a Crono  
e ela a Reia e caíram sobre as ondas do Oceano.  
Durante um tempo eles reinaram, os afortunados deuses titãs,  
enquanto Zeus ainda jovem, ainda no pensamento semelhante às crianças,  
morava na caverna de Dicte. Os ciclopes
- 510 nascidos da terra ainda não o fizeram dominar o raio,  
o trovão e o relâmpago. Pois isto concede o renome a Zeus.  
Disse e reteve a forminge junto com sua divina voz.  
Quando ele terminou, ainda insaciavelmente esticavam as cabeças,  
todos juntos, tranquilos com os ouvidos atentos
- 515 pela sedução. Ele lhes deixou tal encanto de canção.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Tradução de Rodrigues Junior 2010; grifos meus. As demais traduções são minhas, de caráter meramente didático.

Como já foi notado,<sup>11</sup> essa canção parece se dividir em duas partes, cada qual marcada pela fórmula ἤειδεν δ' ὡς, “cantava como”. A primeira parte, mais breve, busca apresentar a cosmogonia propriamente dita, versando sobre a estrutura primária do universo e a sua fragmentação, da qual teria decorrido a natureza tal qual a conhecemos (vv. 496-502). A segunda parte, conquanto já tenha sido encarada como teogônica,<sup>12</sup> na realidade não versa exatamente a respeito das gerações dos deuses, mas antes da sucessão de poderes divinos (vv. 503-11). A sua preocupação não é genealógica, mas sim cratológica, hierárquica. Desse modo, ao inserir ambos os motivos, a cosmogonia e a cratologia, em sua narrativa, Apolônio tenta adequar o que é narrado por Orfeu ao que é apresentado supraestruturalmente pelo próprio narrador: se, por um lado, a fragmentação do universo decorre de um “ὄλοδὸν νεῖκος” (v. 498) – mesmo termo usado para descrever a relação entre Idas e Ídmon (v. 493: προτέρω δέ κε νεῖκος ἐτύχθη)<sup>13</sup> –, por outro, é adequado ao início da viagem dos argonautas narrar uma cosmogonia. Adicione-se a isso o fato de que, lidando com questões relativas ao exercício cósmico do poder na segunda porção de seu canto, Orfeu parece fazer uma ligação direta com o contexto que ensejou o breve litígio entre os dois mínios (vv. 460-94): assim como Jasão, que haveria de exercer a liderança sobre os demais heróis, estaria em uma posição inicial *embrionária* de poder (tal qual é entendida e reprovada por Idas, vv. 463-71), do mesmo modo, Zeus, efígie máxima de soberania, não é narrado por Orfeu na plena realização de suas faculdades, mas ainda enquanto infante, que, ao término do relato, não teria dominado “o raio / o trovão e o relâmpago” (vv. 510-1). Da efetivação futura de sua capacidade de liderança, Zeus obteria “renome” (v. 511), assim como Jasão em meio à sua empreitada poderia eventualmente atualizar a sua potencialidade de líder.<sup>14</sup> Essa passagem permite que vejamos duas formas de atuação do cantor sincretizadas em uma só: a sua capacidade de promover θέλκτρον coordena dois momentos em uma analogia convincente e apaziguadora. Apresentando a ordenação do universo, ele também pode ordenar os seus companheiros. O paradigma divino, como é narrado por Orfeu, reordena os heróis, alinhando-os em uma ordem adequada, que permite o início da cosmogonia particular deles, de sua empreitada marítima.

<sup>11</sup> Álvarez 2010, 1361, com bibliografia.

<sup>12</sup> Molina 1997, 294-5; Álvarez, idem; Diniz 2014, 171.

<sup>13</sup> Cf. schol. ad I, 496-98a: ἤειδεν δ' ὡς γαῖα: τὴν πρώτην σύγχυσιν τῶν στοιχείων ἄδειν βούλεται, ὡς ἐκ τινος φιλονεικίας τὸ ἴδιον ἕκαστον μετέσχεν καὶ τάξιν ἔλαβεν. οἰκεία δὲ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἢ ᾤδη, ὅτι πρέπον ἐστὶ τῆς μάχης παύσασθαι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν διάθεσιν ἐπανέναι. (“Cantava como a terra: Ele deseja cantar sobre a primeira composição dos elementos, como de certa disputa cada parte obteve o que lhe era próprio e tomou o seu lugar. Mas também o canto é apropriado aos eventos precedentes, já que ele é adequado ao término da batalha e ao retorno à disposição apropriada.”)

<sup>14</sup> Lawall 1966.

Além do encaixe preciso da canção de Orfeu com a deixa narratológica, é possível imaginar que provavelmente toda essa passagem também seja uma exibição da erudição apoloniana a respeito das doutrinas órficas ou da sua capacidade de emulá-las. Isso teria permitido que o nosso autor manejasse as fontes às quais ele, bibliotecário em Alexandria, teria tido acesso, de modo a criar ou i) uma narrativa concisa dos preceitos órficos ou ii) mesmo uma *inuentio*, baseada em preceitos que poderiam ser órficos ao mesmo tempo que permissiva no que tange os possíveis enxertos de fontes distintas por parte de Apolônio.<sup>15</sup> Sendo assim, proponho analisar separadamente cada um dos dois momentos da narrativa de Orfeu na tentativa de rastrear alguns antecedentes que possam ter sido utilizados nas Argonáuticas.

## 1. COSMOGONIA (ARGONÁUTICAS I, 496-502)

Cantava como a terra, o céu e o mar,  
antes justapostos entre si em uma forma una,  
por uma funesta disputa foram cindidos cada um separadamente.  
E como no éter sempre têm um sinal fixo

500 as estrelas e as rotas da lua e do sol.  
E como as montanhas se ergueram e como os rios ressoantes  
surgiram com suas próprias ninfas e todos os animais.

Orfeu inicia a sua canção reportando como, no início dos tempos, os elementos constituintes da natureza estavam antes organizados em uma “forma una” – é o caso de um tema recorrente em cosmogonias: a relação entre a unidade e a multiplicidade.<sup>16</sup> Esse motivo não se restringia à doutrina órfica, espelhado que estava também em outros autores. Aristófanês, nas *Aves*, nos transmite uma narrativa que, ainda que não siga de forma necessária as suas fontes fielmente, permite que testemunhem, na fala das próprias aves, alguns elementos que ele deveria considerar próprios de uma teogonia (vv. 693-702 Coulon):

Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·  
ἦν δὲ οὐδὲ ἀήρ οὐδὲ οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβου δὲ ἐν ἀπειροσι κόλποις

695 τίκει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἡ μελανόπτερος φόν,  
ἐξ οὗ περιτελλομένης ὥραις ἐβλασταν Ἔρωσ ὁ ποθεινός,  
στίλβων νῶτον περὶ γοῖν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις.  
Οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μιγείς νύχιοσ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν  
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.

<sup>15</sup> Álvarez 2010, 1366.

<sup>16</sup> Cf. Bernabé 2004, 17 ss.

700 Πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρωσ ζυνέμειξεν ἅπαντα·  
 ζυμειγνυμένων δ' ἐτέρων ἐτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε  
 καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.

No princípio havia o Caos, a Noite, o negro Érebo e o vasto Tártaro.  
 Não havia terra, nem ar, nem céu. Mas, no colo ilimitado do Érebo,

695 A Noite, de negras asas, gerou o ovo primevo, insuflado com um sopro.  
 Dele surgiu o desejado Eros, em meio às cíclicas estações,  
 Cujos dorso cintilava com asas douradas, semelhantes às rotações do vento.  
 Ele, unindo-se à noite com o alado Caos no vasto Tártaro,  
 Fez chocar a nossa raça e pela primeira vez a conduziu à luz.

700 Até que Eros houvesse misturado tudo, não havia antes a raça dos imortais.  
 Misturadas umas coisas às outras, surgiram o céu e o oceano  
 E a terra e a raça imperecível de todos os ditosos deuses.

É possível argumentarmos o aspecto genérico dessa cosmogonia.<sup>17</sup> Mesmo que provavelmente baseada em preceitos reconhecidamente órficos (como a figuração de um “ovo primevo” e Eros), a representação da Noite, do Caos e de Eros já estão prefiguradas em Hesíodo (*Theog.* 116-30), do que se especula, inclusive, em que medida as próprias cosmogonias órficas não teriam sido influenciadas pela hesiódica.<sup>18</sup> Seja como for, fica claro que a questão da “mistura” e da “separação” era um topos recorrente nesse tipo de narrativa. A proximidade das partes assinaladas com os versos de Apolônio é patente.<sup>19</sup> Contudo, os gatilhos em um e outro autor que ensejam a manifestação múltipla da natureza revelam algumas dessemelhanças entre si. Enquanto, de uma parte, as aves proferem a dependência do surgimento das partes do universo à união de Eros e Caos, o Orfeu argonauta fala unicamente de um ὄλοον νεῖκος. Nesse quesito, porém, temos que passar por uma talvez já fixada tradição que reputa a Empédocles a origem das especulações órfico-apolonianas,<sup>20</sup> a começar pelo próprio escoliasta dessa passagem (schol. ad I, 498b):

νεῖκος ἐξ ὄλοοιο· Ἐμπεδοκλῆς φησιν, ὅτι συγκεχυμένων ἅπαντων τὸ πρότερον νεῖκος καὶ φιλία (...) τὴν διάκρισιν ἐποιήσαντο, χωρὶς δὲ τούτων οὐδὲν δύναται γενέσθαι· ὧ ἔπειτα, ὡς εἰκός, καὶ Ἀπολλώνιος. (...)

Por uma funesta disputa: Empédocles diz que, no início, a Disputa e o Amor (...) causaram a separação de todas as coisas compostas, mas nenhuma delas pode existir separadamente. Também Apolônio parece seguir isso. (...)

<sup>17</sup> Guthrie 1993, 92.

<sup>18</sup> Kirk *et alii* 2013, 29. Para um panorama claro de como figuram os principais deuses das teogonias órficas e de como apresentam certa variação, cf. Kirk *et alii* 2013, 17-24; Bernabé 2012, 28.

<sup>19</sup> Penso aqui nos vv. 496-7: Ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἦδὲ θάλασσα, / τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μῆ συναρηρότα μορφή.

<sup>20</sup> Cf. Bernabé 2004, 34; Álvarez 2010, 1362-3; Klooster 2011, 85, n. 30.

Com efeito, se, por um lado, há convergência entre Apolônio e Empédocles no que diz respeito à ideia de uma separação, não vemos Orfeu narrar nada propriamente ligado à ação de qualquer divindade ligada ao conceito de *φιλία*. A solução para a fonte das *Argonáuticas* buscada no autor pré-socrático funciona aqui apenas parcialmente, se aplicando mais adequadamente, inclusive, à cosmogonia aristofânica, cujas divindades, Caos e Eros, melhor seriam contempladas pela explicação do escoliasta. Se com Orfeu temos um *ὄλοδὸν νεῖκος*, o que ecoa muito claramente o *Νεῖκος τ' οὐλόμενον* de Empédocles (B 17.19 D.-K.),<sup>21</sup> não podemos deixar de notar que a tese empedocliana está somente apresentada parcialmente. Assim, essa influência tem que ser relativizada. Apolônio não necessariamente segue Empédocles, mas poderia ter selecionado um elemento de sua teoria passível de ser laseado a ponto de figurar em – no que irei chamar de – uma cosmogonia-padrão. Trata-se do topos da fragmentação, que vemos não só no já apresentado excerto das Aves, mas também, por exemplo, em um fragmento de *Melanipa, a Sábia*, de Eurípides (fr. 5 Jouan-Van Loy):

κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,  
ὡς οὐρανὸς τε γαῖά τ' ἦν μορφῇ μία.  
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχρα,  
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,

- 5 δένδρη, πετεινά, θῆρας οὓς θ' ἄλμη τρέφει  
γένος τε θνητῶν.

Não é meu o relato, mas de minha mãe,  
De como o céu e a terra eram uma só forma;  
Quando ambos se separaram um do outro,  
Geraram todas as coisas e lhes deram à luz:

- 5 Árvores, aves, animais, os quais o mar alimenta,  
E a raça dos mortais.

Bernabé discute brevemente se essa passagem seria de origem órfica ou se, pelo contrário, em um período posterior os órficos teriam se apropriado dessa imagem para suas cosmogonias.<sup>22</sup> O debate não é profícuo devido ao impasse que questões de antecedência diante de um contextualismo irre recuperável podem trazer – o que não se pode fazer é afirmar peremptoriamente que *Melanipa* é um texto órfico e, portanto, a cosmogonia das *Argonáuticas* também. É possível verificar, sim, a existência desse topos ao qual Apolônio provavelmente teve acesso. Com efeito, se

<sup>21</sup> A proximidade é observada por Álvarez 2010, 1362, n. 90. Cf. ainda Emp. B 22.2 D.-K.

<sup>22</sup> Bernabé 2004, 32.

entendermos *νεῖκος* não como um *terminus technicus* empedocliano, mas com um valor lato, explicado interna e empiricamente pelo próprio texto das *Argonáuticas*,<sup>23</sup> Apolônio poderia dever menos ao pré-socrático do que, por exemplo, ao autor de *Melanipa*, em que tanto uma *ἀρχή* fragmentadora quanto uma zoogonia são também expressas em poucos versos, podendo facilmente ter servido de modelo para a primeira metade do canto do Orfeu argonauta. Dando um passo para trás na associação entre terminologia e autoria, constataríamos que, antes de *νεῖκος* ser um termo propriamente de Empédocles ou órfico, tratava-se de um termo tipologicamente adequado para representar o topos da fragmentação do universo em partes, mas que não necessariamente apresenta qualquer teoria pré-existente *in nuce*.<sup>24</sup> Se argumentássemos que as ocorrências de *νεῖκος* são de sabor pré-socrático, teríamos alguma dificuldade para argumentar suas demais ocorrências em, por exemplo, I, 1284; III, 627; III, 739; IV, 340; IV, 1103; IV, 1727. Ou essas passagens seriam igualmente empedoclianas ou então seria necessário argumentar um contextualismo seletivo, uma semântica *ad hoc*, para que esse termo pudesse se descolar de suas demais ocorrências e vir a significar, em condição de exceção, uma intertextualidade unívoca com outro autor. A primeira alternativa é absurda; a segunda, por demais conveniente. Parece-me antes que o topos genérico (i.e. próprio do gênero, no caso) da fragmentação cruza-se com um vocábulo inerente ao *epos* apoloniano, de modo que o uso de “*νεῖκος*” apresenta um valor interno próprio do texto em questão: ele explica a cosmogonia por meio de uma fraseologia constante na épica, aplainando e homogeneizando infra e supranarrativa.

<sup>23</sup> Refiro-me aqui, novamente, à ocorrência de *νεῖκος* com referência à situação de Ídmon e Idas em I, 493. Contra, seria interessante lembrar que Siriano afirmava que Empédocles se assemelhava em termos às doutrinas órficas e pitagóricas (in Aristot. *Metaph.* 11, 35 Kroll). A essa informação acresça-se o fato de que, no Papiro de Oxirrincos (2816, fr. 1, v. 13), em uma passagem reconhecidamente órfica, temos a ocorrência do termo *νεῖκος* para designar um princípio cosmogônico; cf. Bernabé 2004, 34-5.

<sup>24</sup> Para outra cosmogonia que faz referência a uma forma única que, cingida, deu origem à terra e o céu (e que dificilmente poderia ser considerada órfica), cf., Diodoro I, 7, 1 (D.-K. 68 B 5,1): *κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μειγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως*. Kirk *et alii* (2013, 38) sugerem também que “o primeiro estágio implícito, embora não salientado, da cosmogonia hesiódica consistiu na separação do céu e da terra”. Em seguida, os autores indicam fontes não gregas em que esse mesmo topos é usado (38-39).

2. CRATOLOGIA (*ARGONÁUTICAS* I, 503-11)

- Cantava como primeiro Ofião e Eurínome,  
a Oceanida, tinham o domínio do Olimpo coberto de neve.
- 505 Como, pela força das mãos, ele cedeu a honra a Crono  
e ela a Reia e caíram sobre as ondas do Oceano.  
Durante um tempo eles reinaram, os afortunados deuses titãs,  
enquanto Zeus ainda jovem, ainda no pensamento semelhante às crianças,  
morava na caverna de Dicte. Os ciclopes
- 510 nascidos da terra ainda não o fizeram dominar o raio,  
o trovão e o relâmpago. Pois isto concede o renome a Zeus.

Como já mencionado, a segunda metade da narrativa de Orfeu preocupa-se especialmente com a sucessão de poderes entre as divindades, encerrando a sua narrativa no que poderíamos considerar, então, a ordem divina atual, correspondente a Zeus. A sequência é breve: inicialmente temos o par Ofião e Eurínome, em seguida Crono e Reia e, por fim, o anúncio do reinado de Zeus. Como é de praxe, a associação do orfismo com o dionisismo implicaria inicialmente na dependência de uma última etapa cratológica regida por Dioniso.<sup>25</sup> O que se vê, no entanto, são três gerações: dois casais iniciais e um único último soberano. Aqui a *communis opinio*<sup>26</sup> tem se referido principalmente à possível influência de Ferécides de Siro, pelo que considero prudente analisar duas de suas passagens em busca de elementos semelhantes à sucessão de deuses apoloniana. A primeira delas é uma notícia de Celso que aparece em Orígenes (*c. Celsum* VI, 42 = D.-K. 7 B 4):

Φερεκύδην δὲ πολλῶι ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μυθοποιεῖν στρατείαν στρατεία παρατατομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον ἀποδιδόνα, τῆς ἑτέρας δ' Ὀφιοῖνα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι, ἵν' ὀπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηγὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν. (...)

Ferécides, que viveu muito tempo antes de Heráclito, contou a história dos dois exércitos alinhados um diante do outro, entregando a Crono a liderança de um deles, e a Ofíoneu a de outro; ele narrou os conflitos e desafios entre eles e como as partes estabeleceram um acordo para que, dentre eles, quem caísse no Ogeno seria considerado o derrotado e quem tivesse expulsado e vencido o outro tomaria o céu. (...)

<sup>25</sup> Cf. mais uma vez Bernabé 2012, 28. Lembremos, por exemplo, da fala de Sócrates no *Filebo* (66c): “Ἐκτῆ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον αἰοιδῆς” – a sexta geração corresponde a de Dioniso; cf. West 1983, 234.

<sup>26</sup> Cf. o *status quaestionis* elencado por Álvarez 2011, 1363, n. 95. Diniz, por exemplo, adota a explicação da apropriação de elementos de Ferécides sem contestá-la (2014, 165, n. 73). O mesmo em West 1983, 127 e Bernabé 2004, 33-4 e 2012, 99-100.

O segundo trecho é um testemunho de Máximo de Tiro, apenas confirmando alguns dos elementos próprios da narrativa acima (IV, 4, p. 45, 5):

ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποιήσιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον.

Mas avalia também a obra do Sírio e Zeus, a Ctônia e, entre eles, Eros; e o nascimento de Ofioneu, a batalha entre os deuses, a árvore e a veste.<sup>27</sup>

A menção a Ofião/Ofioneu seria o principal motivo para a tentativa de se estabelecer em Ferécides um antecedente para Apolônio. Contudo, a tradição legada pelo mitógrafo sírio diverge consideravelmente do relato do Orfeu argonauta. Conquanto vejamos, sim, um paralelo no que diz respeito ao motivo da disputa divina, uma vez que em Apolônio é dito que, “pela força das mãos”, Ofião “cedeu a honra a Crono” e Eurínome “a Reia” (vv. 505-6), ainda assim é possível destacar algumas diferenças: i) Orfeu narra uma precedência cronológica de Ofião e Eurínome em relação a Crono e Reia, o que não acontece em Ferécides;<sup>28</sup> e ii) Ferécides não associa Ofioneu a Eurínome, tampouco Crono a Reia, o que possibilitaria vermos em Apolônio, mais uma vez, uma narrativa apenas *parcialmente* representada. Com efeito, os únicos dois pontos de contato entre o relato de Orfeu e o relato de Ferécides são a presença de Ofião/Ofioneu e alguma forma de litígio divino; entretanto, além da ausência das divindades femininas, é bastante possível que a ordem da sucessão das divindades entre essas narrativas fosse diferente, o que evidencia a alternativa de Apolônio estar se

<sup>27</sup> A “árvore” e a “veste” são motivos da teogonia ferecidiana que não cabem ser explicados aqui; cf. Kirk *et alii* 2013, 59-62.

<sup>28</sup> Na realidade, Tertuliano (*De corona* 7, 4 = D.-K. 7 B 4) afirma que, de acordo com Ferécides, Crono teria sido o primeiro deus a governar os céus. Isso poderia ser contrariado a depender do que se entenda pela “τὴν Ὀφιονέως γένεσιν” em Máximo e se a disposição dessa parte do relato antes da “τὴν θεῶν μάχην” em seu testemunho implique *necessariamente* que Ofioneu tivesse obtido uma supremacia divina que seria posteriormente contestada por Crono. Estou disposto a admitir essa possibilidade, embora seja difícil de indicar apoditicamente pelo excerto de Máximo como se configurou a dinâmica cratológica em Ferécides. Igualmente, para além do âmbito das hipóteses, o argumento narrativo que vemos em Celso (*ap.* Orígenes) não nos permite concluirmos uma antecedência *necessária* de poder de uma parte ou outra. Em consonância com o meu ceticismo, cf. Kirk *et alii*: “em Ferécides nada há que sugira que Ofioneu jamais tivesse governado o céu” (2013, 63); a respeito da citação de Máximo: “talvez queira dar a entender que Ofioneu era, tal como Tifeu em Hesíodo, um malgrado contestador do poder” (*idem*). A batalha entre Crono e Ofião teria um equivalente hesiódico na luta de Zeus contra Tifeu (*Theog.* 820-80), o qual é, inclusive, descrito como detentor de “cem cabeças de serpente” (ἐκατὸν κεφαλαὶ ὄφις, v. 825), podendo muito bem ecoar o nome de Ofião/Ofioneu, claramente relacionado a ὄφις, “serpente”.

referindo a outra tradição.<sup>29</sup> Por sorte temos duas notícias que nos transmitem uma sucessão próxima à de Orfeu com referência a outras obras. Em primeiro lugar, temos uma menção à mesma cratologia apoloniana no escólio a *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo (vv. 955-63):

νέον νέοι κρατεῖτε· Νῦν νέοι θεοὶ βασιλεύετε καὶ νομίζετε χωρὶς πένθους ἀεὶ κατοικεῖν τὰ τοῦ Ὀλύμπου ἀκρωτήρια καὶ μέρη· ἐκ τούτων δὲ τῶν τοῦ Ὀλύμπου μερῶν καὶ ἀκρωτηρίων κατενόησα καὶ εἶδον δύο τυράννους ἐκπεσόντας καὶ ἐκβληθέντας τῆς βασιλείας (λέγει δὲ τὸν Ὀφίωνα καὶ τὴν Εὐρυνόμην, καὶ τὸν Κρόνον, ὃν ἔρριπεν ὁ Ζεὺς) (...).

*Jovens, exerceis um poder jovem:* Ora reinais, jovens deuses, e considerais as penas sempre afastadas, visto que habitais a parte e os cumes do Olimpo. Mas, dessas partes e cumes do Olimpo, eu soube e vi dois tiranos que caíram e foram despossados de seu reino (ele fala de Ofião e Eurínome, e então de Crono, o qual Zeus afastou) (...).

Uma outra menção aparece no escólio d'*As nuvens*, de Aristófanês, referindo-se à acusação sofrida por Sócrates e a quais deuses ele deveria ter jurado (v. 247a):

(...) πρῶτον μὲν τοὺς [sc. γένη θεῶν] κατὰ Ὀφίωνα καὶ Εὐρυνόμην· δεῦτερον δὲ τοὺς κατὰ Κρόνον καὶ Ῥεάν, οὐστίνας Ὅμηρος οὐρανίωνα· τρίτον δὲ τοὺς ἅμα τῷ Διὶ τὴν ἀρχὴν καταλύσαντας ἐκείνων, οὓς Ὀλυμπίους καλοῦμεν.

(...) Em primeiro lugar, aquelas [sc. raças de deuses] junto a Ofião e Eurínome; em segundo, aquelas junto a Crono e Reia, as quais Homero descreve como celestiais; em terceiro, aquelas que, ao mesmo tempo, com Zeus, abateram o poder deles, as quais chamamos de Olímpios.

Fica claro que em ambas as notícias temos uma sucessão de poder em três gerações, tal qual relatada por Orfeu.<sup>30</sup> Aqui sim temos a antecedência de Ofião e Eurínome (ambas as personagens, não apenas uma delas) em relação a Crono (e Reia), diferentemente do que vimos anteriormente, o que nos faz pensar que haveria ainda uma outra versão para a disputa entre Ofião e Crono, a qual Apolônio segue, diferente daquela reportada por

<sup>29</sup> Não vemos, inclusive, nenhum dos demais episódios relacionados à cosmogonia de Ferécides serem apresentados na narrativa de Apolônio (as etapas dos acontecimentos ferécidianos são descritas em pormenor em Kirk *et alii* 2013, 65-7). Novamente, teríamos que concluir que Apolônio não somente extraiu cirurgicamente um elemento narrativo, como seria no caso de Empédocles, mas também deturpou algumas partes de seu desenvolvimento por nenhum outro motivo constatável que não mero capricho. A associação de Apolônio com esses dois outros autores sofre, ao meu ver, de uma etiologia inconsistente.

<sup>30</sup> Outras menções a Ofião e Eurínome aparecem nos escólios às obras de Hesíodo (*Opp.* 111a; *Theog.* 45b), Homero (*Il.* 8, 479), Licofrão (*Alex.* 1191) e Arato (16, 26).

Ferécides. Ambas passagens dos escólios fornecem provas materiais dessa outra tradição, que apenas com alguma dificuldade poderíamos conciliar com as informações que temos da cosmogonia ferécidiana não somente pelos testemunhos já comentados, mas também pelo que sabemos a partir de Tertuliano.<sup>31</sup>

Isso, porém, apenas serve para relativizarmos também essa tradição que faz crer em uma dependência de Apolônio com relação a Ferécides. O fato é que Ofião e Eurínome não figuram em nenhum momento nas teogonias órficas de que temos notícias. Pode-se pensar em uma aproximação entre a imagem de Ofião enquanto ὄφις (“serpente”) com as representações sincréticas presentes no orfismo em que Héracles e o Tempo ou ainda a Necessidade e Adrasteia (e, por vezes, mesmo Zeus) – cada par aparece como uma figura única, na forma de uma serpente alada.<sup>32</sup> Todavia, tal exercício da imaginação não apresenta sustentação textual e a possibilidade me parece remota. Se a figura de Ofião/Ofioneu não consta das cosmogonias órficas às quais temos acesso e o malabarismo retórico para associarmos essa divindade com o Héracles-Tempo órfico não encontra qualquer suporte empírico (do que seria necessário também associarmos Eurínome a Necessidade-Adrasteia, que se conjuga com Héracles-Tempo<sup>33</sup>), temos novamente que inexistente qualquer influência propriamente órfica na cratologia de Orfeu.

Por fim, a figura de Zeus, que fecha a narrativa com a prenunciada terceira geração de deuses, no tanto que é desenvolvida nos permite ver um Zeus cujos poucos traços elencados são tradicionais. Não se trata do Zeus órfico – que engole Fanes, pertencente a três gerações de uma só vez (de Reia, a sua própria e de Perséfone), com valor demiúrgico, totalizante e andrógino, assumindo ao mesmo tempo a potencialidade geradora masculina e o ventre feminino<sup>34</sup> –, senão de um Zeus olímpico, quase hesiódico. O que não é hesiódico, contudo, é a caverna de Dicte (v. 509). Como nota Álvarez, a respeito não só das *Argonáuticas*, mas também do *Hino a Zeus* calimaquiano (vv. 46-54) e dos *Fenômenos*, de Arato (vv. 30-5, 162-4):

<sup>31</sup> *De corona* 7, 4 (= D.-K. 7 B 4), passagem já mencionada há pouco, que agora apresento formalmente: “Saturnum Pherecydes ante omnes refert coronatum (...)”. Reitero, portanto, que, se, por um lado, em Ferécides provavelmente tínhamos Crono como o primeiro deus regente, por outro, na tradição aludida pelos escoliastas há pouco mencionados temos Ofião e Eurínome como primeiros soberanos. Se podemos confiar no que Tertuliano diz, Apolônio seguiu então outra versão do mito, cuja existência considero suficientemente comprovada pelos escólios apresentados. Além disso, a cosmogonia ferécidiana apresenta diversas etapas a mais que não são contempladas de forma alguma em Apolônio, como a presença primeira de Zás-Zeus, o seu casamento com a Ctônia, entre outros motivos (cf. novamente Kirk *et alii* 2013, 65-7).

<sup>32</sup> West 1983, 70, 97, 180, 190-8, 220-1, 231.

<sup>33</sup> West 1983, 194.

<sup>34</sup> Bernabé 2010, 428-30, 435-6.

“Los tres poetas (Apolonio, Calímaco y Arato) confunden Ida y Dicte, que están en diferentes partes de Creta, y hablan de una inexistente cueva Dictea, por lo que su fuente ha de ser común.”<sup>35</sup>

Em seguida, o autor dá continuidade às elucubrações de West, que queria ver um antecedente órfico distorcido na menção a Dicte, na tentativa de traçar um paralelo entre esse momento da narrativa apoloniana com a *Teogonia Eudemia*.<sup>36</sup> A questão é que não temos qualquer fragmento supérstite dessa cosmogonia que nos permita tirar tal conclusão. Com efeito, o próprio Álvarez parece descrente da relação proposta por West no que diz respeito às outras partes da cosmogonia do argonauta,<sup>37</sup> do que me parece curiosa a sua tentativa conseguinte de fundamentar esse vínculo de todo especulativo:

“A la argumentación de West pueden añadirse algunos datos más. Sabemos que Apolonio pasó una larga temporada en Rodas, a raíz de la cual fue conocido como Apolonio de Rodas o Rodio. Allí Eudemo había abierto una escuela tras la muerte de Aristóteles y llevó varias obras de éste y otros autores, entre ellas muy probablemente la *Teogonia Eudemia* que citaba en alguna obra suya (como sabemos por Damascio) y que recibe su nombre de él. De no haberla conocido en la Biblioteca de Alejandría, Apolonio quizá la conoció en la escuela de Eudemo en Rodas.”<sup>38</sup>

“Quizá”. Poderíamos chamar isso de uma *prova circunstancial*, ou seja, a depender de um alinhamento providencial (ainda que não impossível) dos escassos eventos que conhecemos, teríamos então um Apolônio com acesso à *Teogonia Eudemia* e esta como fonte tão unicamente da referência geográfica em que Zeus é situado, sem qualquer motivação aparente. De fato, postulamos possibilidades apenas a partir do que sabemos, mas, caso não tenhamos qualquer capacidade comprobatória, ficamos aquém dos eventos, submersos em um conjecturalismo arqueológico. Dito isso, para criarmos algum significado dessa passagem parecem-me suficientes dois fatores: i) que Apolônio, Calímaco e Arato se reportem todos a uma mesma fonte, visto que os três são os únicos a cometerem o mesmo equívoco, *o que não quer dizer que essa fonte seja conhecida ou tenha sobrevivido*; e ii) que a representação de Zeus como aquele que haveria de “dominar o raio, / o trovão e o relâmpago” (vv. 510-1) é tradicional, sem qualquer traço órfico. Como a descrição do Zeus apoloniano não é necessariamente órfica, por contaminação de coerência, não precisamos imaginar que Dicte seja uma imagem órfica. De outro modo, estaríamos lidando com um argumento *ex silentio* que, no que é inconstestável, é também improvável.

<sup>35</sup> Álvarez 2010, 1367.

<sup>36</sup> West 1983, 127-8; Álvarez 2010, 1366-8.

<sup>37</sup> Álvarez 2010, 1365.

<sup>38</sup> Álvarez 2010, 1367.

### 3. CONCLUSÃO

Vale agora explicar uma expressão que me dei a liberdade de usar no decorrer do estudo. Para obtermos uma cosmogonia órfica, há necessariamente *diferenças específicas* que devem estar presentes; de outro modo, temos apenas uma *cosmogonia-padrão*.<sup>39</sup> Mesmo cosmogonias órficas não são textos prontos com os quais podemos contrastar informações de forma direta e chegar a uma conclusão. Pelo contrário, é somente a partir do pouco que sabemos a respeito de textos propriamente órficos que podemos categorizar outras obras como possivelmente órficas. Se, por um lado, isso talvez delimite excessivamente o alcance do que podemos determinar como órfico, por outro, chegamos a conclusões de semelhanças mais seguras. Sendo assim, não considero que a cosmogonia apoloniana condiga necessariamente com uma órfica, pelo fato de ela não atender a *diferenças específicas*, e.g. elementos que versem a respeito da Noite ou do Oceano como princípio; menções a Fanes/Protógonos e ao “ovo primevo”, de onde sairia Eros; o nascimento e mito de Dioniso como *modus actualis* do universo; uma subsequente antropogênese (do que adviria a soteriologia órfica, que, evidentemente, não caberia aqui); entre outros fatores.<sup>40</sup>

Do que é composta a cosmogonia apoloniana? Ferécides não a esgota (ou talvez sequer a explique parcialmente), tampouco Eurípides, Empédocles, os escoliastas coligidos, muito menos, como apresentado, as doutrinas órficas. As influências para Apolônio não precisam necessariamente ter sido nenhum dos trechos e autores elencados, mas o que essa amostragem indica é que os itens que figuram na fala do seu Orfeu estariam, por assim dizer, *at hand*. São verossímeis na boca de uma figura religiosa. Enquanto *topoi*, os elementos que fundamentam os vv. 494-511 das *Argonáuticas* são antes genéricos que particulares. Seria o caso, então, de uma *emulação* de uma cosmogonia, cujas características não se limitam ao que entendemos como órfico. Considero, assim, mais provável que Apolônio tenha simplesmente redigido uma cosmogonia seguindo um parâmetro mais abrangente. Ironicamente, não

<sup>39</sup> Evidentemente adoto essa terminologia de forma meramente didática e provisória, para realçar o contraste com as cosmogonias órficas, que apresentam características particulares. Sem dúvida, as cosmogonias pré-socráticas, por exemplo, também apresentam suas próprias características, mas pode-se argumentar ainda a questão da marginalidade da tradição órfica, que a torna cada vez mais específica na medida em que destoa de outras teogonias (como a hesiódica), que assumiram um papel de tradição principal.

<sup>40</sup> Cf. Bernabé 2010 e 2002, 68-77, em que o autor apresenta os textos propriamente órficos por meio da bastante arguta e didática divisão entre obras que lidam com a ἀρχή (tema do presente estudo) e obras que lidam com o τέλος. Sem frisar qualquer passagem específica, West 1983 continua uma referência importante para os principais motivos órficos, não obstante certo preenchimento excessivo de lacunas por parte do autor.

temos um Orfeu propriamente órfico, mas um Orfeu amplo, pan-helênico, cujos cantos, relatos e ritos não poderiam ser predicados pela doutrina mística que se apropriou de seu nome, mas por uma extensão que abarcaria de forma mais integral e indeterminada o conceito de religiosidade e ordem.<sup>41</sup> O argumento levado ao absurdo parece comprovar isso: os argonautas dificilmente poderiam ser considerados como iniciados no orfismo; não vemos qualquer catequese doutrinária nesse sentido: mesmo as τελεταί narradas nas *Argonáuticas* não são imperativamente órficas. Sendo assim, enquanto *exemplum* da atuação de Orfeu, a cosmogonia narrada por Apolônio, devido à sua qualidade mais genérica, traz uma imagem laseada desse personagem mítico, representando-o como a personificação máxima do fator religioso na nau Argo<sup>42</sup> – sem qualquer mistério.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ, M. A. S. (2008). “Orfeo y Orfismo em los Poetas Helenísticos”. In: Bernabé, A. e Casadesús, F. (eds.). *Orfeo y la Tradición Órfica: un Reencuentro*. Madrid: Akal Universitaria, 1339-1382.
- BERNABÉ, A. (2002). “Orfeo. De Personaje del Mito a Autor Literario”. Ítaca, vol. 18 (2002), 61-78.
- BERNABÉ, A. (2004). *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una Comparación*. Madrid: Editorial Trotta.
- BERNABÉ, A. (2010). “The Gods in Ancient Orphism”. Bremmer, J. N.; Erskine, A. (eds.). *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Leventis Studies 5, 422-41.
- BERNABÉ, A. (2012). *Hieros Logos: Poesia Órfica sobre os Deuses, a Alma e o Além*. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus.
- DINIZ, F. G. M. (2014). *A Religião, a Magia e o Canto de Orfeu na Argonáutica*. Tese de doutorado. Araraquara: UNESP.
- FRÄNKEL, H. (1970). (ed.). *Apollonii Rhodii Argonautica*. Oxford: Clarendon Press, 1961, Repr.
- GUTHRIE, W. K. C. (1993). *Orpheus and Greek Religion*. Princeton: Princeton Press.
- GUTZWILLER, K. (2007). *A Guide to Hellenistic Literature*. Oxford: Blackwell Publishing.

<sup>41</sup> Diniz 2014, 167, 170.

<sup>42</sup> Um tanto próxima dessa afirmação, Klooster conclui que: “Orpheus is an illustration of Apollonius’ ideas about the origins and aims of poetry and the role of religion in it” (2011, 91).

- KARANIKA, A. "Inside Orpheus' Songs: Orpheus as an Argonaut in Apollonius Rhodius' *Argonautica*". *GRBS* no. 50 (2010), 391-410.
- KIRK, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos — História Crítica com Seleção de Textos*, 8ª ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- KLOOSTER, J. (2001). *Poetry as Window and Mirror: Positioning the Poet in Hellenistic Poetry*. Leiden/Boston: Brill.
- LAWALL, G. W. (1966). "Apollonius' *Argonautika*: Jason as Anti-Hero". *YCS*, vol. 19, 121-69.
- MOLINA, F. (1997). "Orfeo Musico". *CFC:egi*, vol. 7, 287-308.
- RODRIGUES JUNIOR, (2010). *F. Aristos Argonautōn: O heroísmo nas Argonáuticas de Apolônio de Rodas*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.
- SÁNCHEZ, M. V. (1993). "Orfeo en la leyenda argonáutica". *Estudios Clásicos*, no. 104, 7-16.
- WEST, M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.