

## COMMENTATIONES

TOMASZ SAPOTA

Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach  
pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice  
Polska – Poland

### MARTWA DYDONA

ABSTRACT. Sapota Tomasz, *Martwa Dydona* (The Dead Dido).

The text is an analysis of the story of Dido as shown in Virgil's *Aeneid*. The author presents pre-Virgilian sources of the history of the Phoenician queen, recounts the three principal versions of Dido's biography and sets the Virgil's narration against the opinions of ancient commentators (Servius, Macrobius) and other Roman writers reminiscing about Dido's ill-fated past. All the testimonies bring out the uncontested claim that it was Virgil who first wrote about the tragic love entanglement between Aeneas and Dido, a story which rapidly gained popularity upon the publication of the *Aeneid*. The article discusses Virgil's subversive understanding of gender and the conventional traits of national character (Roman and barbaric, as typified in Roman literature).

Keywords: Latin literature; Virgil; Aeneid; Dido.

Miłość i śmierć Dydony zdają się gotowym materiałem scenicznym. Nic zatem dziwnego, że powstało kilkunaście operowych wersji tej opowieści, wśród nich *Dydona i Eneasza* Henry'ego Purcella i *Trojanie* Hectora Berliozy, a do dziś wystawiany jest dramat Christophera Marlowe'a *Dydona, królowa Kartaginy*. Kiedy myślimy o dziejach Punijki, uznajemy za ich źródło przekaz Wergiliusza – związek Dydony i Eneasza zapoczątkowany w pierwszej, a zakończony ostrym akordem w czwartej księdze *Eneidy* jest tak sugestywny, że podczas lektury gotowi jesteśmy go uznać za część oficjalnej biografii królowej. Popularność Wergiliańskiej wizji<sup>1</sup> sprawia, że późniejsi poeci nawiązujący do tryjskiego wątku: Owidiusz w siódmym liście *Heroid*<sup>2</sup>, Syliusz Italik w wielu

---

<sup>1</sup> Owidiusz (*Tr.* 2, 533–534) uważał, że czwarta księga *Eneidy* była najczęściej czytana partią poematu.

<sup>2</sup> Elegia Owidiusza stanowi bardzo ciekawe ujęcie wątku Dydony zarówno ze względu na postać królowej, jak i konstrukcję postaci Anny, niemniej zajęcie się nią stanowiłoby odejście od

miejscach *Puników*, anonimowy(-a) twórca(-czyni) 38 epigramu w *Anthologia Latina*<sup>3</sup> oraz autorzy wzmianek i odniesień, jak Juwenalis, Stacjusz, Auzoniusz, nie szukają do swych prac innych źródeł poza *Eneidą*<sup>4</sup>. Niemniej opowieść Marona nie jest jedyną relacją o losach Dydony. Co więcej, Wergiliusz wyróżnia się oryginalnością spośród pozostałych, nadając historii królowej wyraziste piętno i tworząc monumentalny mit wzniosłej barbarzynki. Interesujące jest, że o epizodzie kartagińskim nie wspomina Liwiusz w *Dziejach od założenia miasta* (I 1), co może świadczyć o tym, że Wergiliańska wersja jeszcze nie odbiła się echem wśród elit<sup>5</sup>, a inne przekazy były dla kreacji wizji rzymskiej historii nieistotne. W niniejszym artykule chciałbym spojrzeć na Dydonę Marona odnosząc się do innych źródeł wiedzy o kartagińskiej włacznici; chciałbym też zastanowić się nad uwagami starożytnych na temat wizerunku Elissy w dziele Wergiliusza. Pragnę zatem wskazać te elementy portretu Dydony u autora *Eneidy*, które prawdopodobnie były jego oryginalnymi pomysłami i określić znaczenie Wergiliańskich wizji, zwłaszcza w odniesieniu do opisu samobójstwa Elissy, stanowiącego jądro kartagińskiego motywu epepei.

#### Co wiemy o założycielce Kartaginy?

Najpierw sprawa imienia, ponieważ już w pierwszym akapicie niniejszego tekstu powstała w tym względzie niejasność, kiedy raz nazwałem ją Dydoną, a raz Elisą. Źródła<sup>6</sup> odnoszą się do tego problemu następująco :

1. Anonimowy autor *De mulieribus* twierdzi, że Libijczycy nazwali ją Deidō z powodu jej licznych wędrowek<sup>7</sup> i przypisuje to wyjaśnienie historykowi Timajosowi, który poza tym mówi, że Fenicjanie nazywali ją Elissa, Grecy zaś – Theiosso<sup>8</sup>;
2. *Etymologicon Magnum*<sup>9</sup> zawiera opinię, że Didō jest imieniem nadanym królowej przez Fenicjan (jego znaczenie jest identyczne jak u anonimowego autora *De mulieribus*).
3. Komentator *Eneidy* Serwiusz głosi, że Elissa jest wcześniejszym, zapewne tyryjskim nazwaniem królowej, Fenicjanie mieli określać ją mia-

---

tematu niniejszego artykułu. Tutaj wystarczy stwierdzenie, że Owidiusz korzysta z pomysłu Wergiliuszowego. Zgrabnie go rozwija i nasycza nowymi odcieniami, ale nie wprowadza modyfikacji fabularnych.

<sup>3</sup> Buecheller, Riese 1973.

<sup>4</sup> Iuv., 6, 434–437, Stat., *Silv.*, 3, 1, 74–75; 4, 2, 1–4; 5, 2, 120, Auson., *Cupido Excruciatu*s 38. Bardziej szczegółowy katalog odniesień w: Odgers 1925: 145–148.

<sup>5</sup> Tradycja (*Vit. Don.* 32; Serv. 4, 323) sugeruje, że czwarta księga była recytowana na dworze Augusta jeszcze za życia Wergiliusza.

<sup>6</sup> Jacobson 2005: 581–582. Autor udowadnia, że etymologię imienia podaną przez Timajosa potwierdzają badania nad językami semickimi.

<sup>7</sup> Westermann 1839: 215, sekcja 6.

<sup>8</sup> *FGrH* 566 F 82.

<sup>9</sup> Gaisford 1848, 272, wersy 53–54.

nem Dydony, czyli *virago* – „twardej jak mężczyzna”, dopiero po jej śmierci<sup>10</sup>.

Zachowały się także trzy warianty opowieści o życiu Dydony:

1. Pompejusz Trogus, autor *Historiae Philippicae*, które znane są z epitomy Juniana Justyna, opowiada, jak potomstwo króla Tyru Mutttona – Elissa i Pigmalion – zostali przez ojca ogłoszeni w testamencie następcami tronu, ale lud opowiedział się za samodzielnymi rządami Pigmaliona. Elissa wyszła za mąż za swojego wujka Acherbasa, który posiadał ukryty ogromny majątek w złocie. Powodowany chciwością Pigmalion zabił szwagra. Kochająca męża Elissa powzięła wtedy plan ucieczki z Tyru, do czego przekonała królewskich opozycjonistów. Oficjalnie oznajmiając swoją wolę powrotu z domu męża do pałacu brata, poprosiła posłańców króla o pomoc w złożeniu ofiary ceniom Acherbasa: na pełnym morzu wyrzuciła za burtę worki, które na pozór zawierały pozostałe po małżonku złoto. W rzeczywistości złoto ukryła, a worki napełniła piaskiem. Przekonała jednak ludzi króla, że ich powrót przed oblicze władcy jest w takiej sytuacji, kiedy nie ocalili majątku Acherbasa, niemożliwy. Wraz z grupą senatorów, którzy dołączyli do załogi okrętu, statek popłynął zatem w stronę Cypru, skąd porwano osiemdziesiąt prostytutki się dziewczyn, zbierających w ten sposób – zgodnie z miejscowym zwyczajem – pieniądze na posag, i dalej do Afryki, na której wybrzeżu Elissa za mężowskie złoto kupiła grunt objęty byczą skórą. Sprytna królowa pocięła skórę na cienkie rzemyki i w ten sposób przechrztyła sprzedających<sup>11</sup>. Założyła miasto, które szybko zaludniło się przybyszami i stało się bogate dzięki handlowi. Wzrastająca potęga Kartaginy wywołała zaniepokojenie Hiarbasa, władcy sąsiedniego ludu Maksytanów. Grożąc wojną, zażądał on ślubu z Elissą. Posłowie kartagińscy obawiając się reakcji królowej, okłamali ją mówiąc, że Hiarbas wypowie wojnę, chyba że któryś z Kartagińczyków zamieszka u niego i nauczy tajników fenickiej wiedzy. Elissa uznała, że zaakceptowanie żądań wroga (i tym samym – zdrada) nie jest rozwiązaniem, gdy okoliczności wymagają oddania życia za ojczyznę. Poznawszy prawdziwe intencje Hiarbasa, złapana w pułapkę własnych słów i pogodzona z losem buduje stos pogrzebowy i wchodzi nań uzbrojona w miecz, którym się przebija. Kartagińczycy czczą ją potem jak boginię<sup>12</sup>. Wedle tej wersji, śmierć Dydony miałaby być zatem samobójstwem założycielskim, a jej celem było symboliczne zjednoczenie wspólnoty w obliczu zagrożenia.

<sup>10</sup>Serv. *Aen.* 1 340: „Dido vero nomine Elissa ante dicta est, sed post interitum a Poenis Dido appellata, id est virago Punica lingua, quod cum a suis sociss cogeretur cuicumque de Afris regibus nubere et prioris mariti caritate teneretur, forti se animo et interfecerit et in pyram icerit, quam se ad expiandos prioris mariti manes extruxisse fingebat”.

<sup>11</sup>Jednocześnie rozwiązała izoperymetryczną zagadkę znaną w geometrii jako Problem Dydony, czyli określiła, jaka figura ma największą powierzchnię przy danym obwodzie. Jest nią koło.

<sup>12</sup>Iust. *Epit.* 18, 4–6.

2. W I księdze *Eneidy*<sup>13</sup> Wergiliusz wkłada w usta Wenus skróconą opowieść o losach Dydony do momentu założenia miasta, która tylko w nielicznych szczegółach różni się od historii opisaną przez Trogusa/Justyna. Całkowitej zmianie ulega jednak finał dziejów Fenicjanki przedstawiony bardzo obszernie w księdze czwartej. Otóż, na skutek interwencji Wenus oraz Junony królowa zakochuje się w Eneaszu, przywódcy Trojan uciekających z płonącej ojczyzny. Eneasze jest synem Wenery i zgodnie z przepowiednią „z niego naród powstanie, władający szeroko i w wojnie wyniosły, na zgubę”<sup>14</sup> Kartaginy. Wenus chce, by błądzący po morzach uciekinierzy zostali dobrze przyjęci przez Dydonę. Junona – aby związek Eneasza z królową uniemożliwił przyszłe zwycięstwo Rzymu nad fenickim miastem. Syn Wenus i Dydona, zapominając o polityce, oddają się miłości. Tymczasem Jowisz przynagla trwających w błogim zapomnieniu Teukrów do podjęcia dalszych trudów. Dydona, która dotychczas odrzucała propozycje zalotników (wśród nich Jarbasa, władcy Getulów), wymawiając się wiernością wobec zabitego męża, zostaje porzucona i skompromitowana w oczach sąsiadów, mogących użyć argumentu urażonej dumy jako pretekstu do wypowiedzenia wojny młodemu państwu. Królowa w rozpaczce ocenia swe położenie i postanawia zbudować stos – rzekomo w celu spalenia pamiątek po niewiernym Trojańczyku, a w rzeczywistości wchodzi nań sama – i, przeklinając Trojan oraz ich potomstwo – mieczem odbiera sobie życie.

3. W znanym z komentarza Serwiusza<sup>15</sup> wariante trzecim pochodzącym od Warrona to nie Dydona miała popełnić samobójstwo z miłości do Eneasza, ale jej siostra Anna, która pojawia się także u Wergiliusza jako nieświadoma pomocnica w przygotowaniach do śmierci.

Powyższe świadectwa stanowią cały zbiór zachowanych antycznych wersji dziejów Dydony powstałych do czasów Wergiliusza, przytłoczony sygestywną i utrwaloną przez szkolną lekturę opowieścią Marona. Skoro Serwiusz wspomina diametralnie różną od Wergiliuszowej wersję Warrona, warto może postawić pytanie: czy Mantuańczyk podąża śladem wcześniejszej tradycji, która reprezentowana byłaby w takiej sytuacji wyłącznie przez *Eneidę*, czy też jego interpretacja stanowi zupełnie nowe i oryginalne opracowanie historii? Przede wszystkim, jaki jest stosunek Wergiliusza do Newiuszowego *Belli Punici Carmen* i do *Annales* Enniusza? Makrobiusz<sup>16</sup> podaje, że opis burzy i rozmowy Wenus z Jowiszem w pierwszej księdze *Eneidy*<sup>17</sup> zaczerpnięty został z pierwszej księgi eposu Newiusza. Również Serwiusz<sup>18</sup> podkreśla zależności dzieła Wergiliusza od republikańskiego poematu, ale nie dotyczą one (poza imieniem siostry królo-

<sup>13</sup> Verg. *Aen.* 1, 338–368.

<sup>14</sup> Verg. *Aen.* 21–22, przeł. T.S. (wszystkie przekłady w tekście są autorstwa T.S.).

<sup>15</sup> Serv. *Aen.* 5, 4.

<sup>16</sup> Macrob. *Sat.* 6, 2, akapit: 31.

<sup>17</sup> Verg. *Aen.*, 1, 81–123; 1, 227–253; 1, 254–296; Naevius: fr. 14 *FPL*.

<sup>18</sup> Serv. *Aen.*, 1, 198; 4, 9.

wej, która według Newiusza miała nosić imię Anna) relacji Eneasza i Dydony<sup>19</sup>. U Enniusza znajdujemy wzmiankę o tym, że Fenicjanie pochodzą od Dydony<sup>20</sup>. Solinus przekazuje za Katonem Starszym, że Elissa założyła Kartaginę, która miała początkowo nazywać się Carthada, po fenicku „Nowe Miasto”<sup>21</sup>. A zatem, skoro w starożytnych dziełach brakuje dowodów wskazujących na to, że Maron wykorzystał wcześniejsze opracowanie historii Kartaginki, przyjąć możemy, że czwarta księga jest jego autorską kreacją<sup>22</sup>. Potwierdza taką tezę Makrobiusz, u którego znajdujemy informację o źródłach inspiracji Wergiliusza:

z czwartej księgi *Argonautyków* autorstwa Apolloniosa uformował niemal całą czwartą księgę swojej *Eneidy*, przenosząc na Dydonę i Eneasza miłosną rozwiązłość Medei względem Jazona. A zrobił to o tyle zgrabniej od oryginalnego źródła, że opowieść o swawolnej Dydonie – o której nikt nie miał wątpliwości, że jest wymysłem – jednak przez tyle wieków uzyskiwała jakiś pozór prawdy i jest tak często powtarzana, że malarze, rzeźbiarze i tkacze używają tej historii chyba najczęściej w swej pracy, jakby to był jedyny dekoracyjny motyw, a równie często korzystają z niej aktorzy w pantomimach i w przedstawieniach wokalnych<sup>23</sup>.

Co istotne, Makrobiusz mówi tu o dokonanych przez Marona naśladownictwie ujęcia wątku miłości i przeniesieniu w inny kontekst, a jednocześnie wskazuje Wergiliusza jako twórcę historii Eneasza i Dydony, która staje się toposem dramatycznego romansu.

W literaturze zagadnienia znaleźć można wiele innych propozycji powinowactw Maronowej Dydony. Edward Phinney (Jr.)<sup>24</sup> dostrzega podobieństwo do Fyllis znanej z fragmentu Kallimacha<sup>25</sup>, porzuconej przez zaręczonego z nią Demofonta. Gdy kochanek odpłynął, żeby nie powrócić, Fyllis krzyknęła: „Demofontcie, mój mężu, nieprawy gościu!”. Dydona w podobny sposób wyraża rozpacz: „Dla kogo mnie umierając porzucasz, gościu? (bo tylko taka nazwa została z niedawnego „męża”)<sup>26</sup>. Phinney wspomina też Hypsipyle z *Argonautyków* Apolloniosa z Rodos<sup>27</sup>, żegnającą kochanka – Jazona. Niemniej bohaterki różnią się pod względem poczucia odpowiedzialności za swe czyny. Hypsipyle nie uważa, że okryła się hańbą, natomiast Dydona czuje, że zdradza Sycheusa i dokonuje manipulacji, żeby zmazać poczucie winy. Według Phinneya Dydona swoją

<sup>19</sup> Szerzej na temat autonomii Wergiliańskiej wersji losów Elissy: DeGraff 1950: 147–151.

<sup>20</sup> Ennius *Ann.*, 290 (Vahlen 1903: CL): ... „*de Didone, quae tota Naeviana est, Ennium puto nihil tradidisse ...*”

<sup>21</sup> Solin. 27, 10.

<sup>22</sup> Cf. DeGraff 1950: 147–151. Badaczka uważa, że komentatorzy prawdopodobnie błędnie przypisują autorom dawniejszym wzmianki o miłości między przywódcami Rzymian i Kartagińczyków.

<sup>23</sup> Macrob. *Sat.*, 5, 17, akapit: 5.

<sup>24</sup> Phinney, Jr. 1965: 355–359.

<sup>25</sup> Callim., fr. 556.

<sup>26</sup> Verg. *Aen.*, 4, 323–324.

<sup>27</sup> Apollonius 1, 609–909.

miłość „nazywa małżeństwem, żeby tym terminem okryć winę”<sup>28</sup>. Wydaje mi się, że Wergiliusz, wprowadzając postać Sycheusa (wszak już nieżyjącego, a zatem Dydona wolna jest od zarzutu *adulterium*) pragnie wzmocnić tragiczny spłot motywacji, które zawiodą ją na stos. Paradoksalnie podkreśla jej *fides* (wierność, wiarygodność, szacunek dla zasad) poprzez akt *perfidia* (złamanie zasad), chociaż o wiarołomostwie można tu mówić jedynie w odniesieniu do przekonań wewnętrznych. Dydona wszak nie jest Rzymianką i może sama decydować o swoim losie. Nie zmienia to faktu, że w kolejnej odsłonie paradoksu, to *pious* Eneasze staje się *perfidus*, który nie ponosi odpowiedzialności za swoje czyny<sup>29</sup>.

Tutaj należałoby się może zastanowić nad ważnością małżeństwa Trojańczyka i Kartaginki. Z jednej strony Junona, knując swój podstęp, zapowiada: „połączę ich pewnym małżeństwem i nazwę ją jego żoną. / Taki będzie hymeneus”<sup>30</sup>. Z drugiej jednak Plotka (*Fama*) głosi, że „zimę, jak długa między sobą rozgrzewają rozpustą / i zapomnieli o królestwach porwani ohydna żądzą”, a Jowisz patrzy z góry na „kochanków, którzy nie pamiętają o dobrej opinii”<sup>31</sup>. Możemy jedynie snuć domysły, czy zaplanowane i zaaprobowane przez bogów małżeństwo doszło do skutku *usu*, czyli poprzez współzycie, czy też nie miało statusu ważności z punktu widzenia rzymskiej praktyki końca republiki? Oczywiście, nie zapominam o tym, że *Eneida* jest poematem epickim, którego akcja toczy się u zarania rzymskich dziejów, niemniej powstaje w czasie konserwatywnej reformy obyczajowej, której elementami są *lex Iulia de maritandis ordinibus* i *lex Iulia de adulteriis coercendis*. Powstaje w okresie, kiedy władzę przejmuje polityk wywodzący swoją genealogię od Wenery poprzez Eneasza; kiedy epicki poemat jest potrzebny, by nadać symboliczny sens odbywającej się w państwie rewolucji. To, co Wergiliusz w tym najważniejszym z punktu widzenia racji stanu tekście epoki napisał o związku praojca Rzymian i jednocześnie pradziada Augusta z królową znaczącego dla późniejszej historii Kwirytów państwa, musiało mieć wyraźny aktualny oddźwięk i polityczne znaczenie. Słowa Junony, a nawet jadowne pogłoski rozsiewane przez Plotkę dowodziłyby, że związek Eneasza i Dydony rozpoczął się od aktu miłosnego w pieczarze stanowiącej kryjówkę przed burzą, i kontynuowali go żyjąc wspólnie. Junona określa więź między partnerami jako *conubium stabile*<sup>32</sup>, a tym samym przyznaje im prawo zawar-

<sup>28</sup> Verg. *Aen.*, 4, 172.

<sup>29</sup> Wergiliusz zgrabnie odwraca stereotyp *perfidia Punica* – to Fenicjanka Dydona szanuje przymierza, które zawarła, ojciec Rzymian zaś łamie je i łzawo się usprawiedliwia z wiarołomstwa przed duchem porzuconej kochanki w ks. VI. Tematu wiarołomstwa fenickiego jako toposu nie będę tu omawiał odsyłając do literatury, np. Matusiak 2015: 27–60, Starks, Jr. 1999: 255–283, Gruen 2012: 115–117, a także: Wesołowska 2015: 262 (o grze słownej *PERFIDIAE POENAS – PERFIDUS POENUS*).

<sup>30</sup> Verg. *Aen.*, 4, 126–127.

<sup>31</sup> Verg. *Aen.*, 4, 194–195 i 4, 221.

<sup>32</sup> Verg. *Aen.*, 4, 126.

cia małżeństwa na zasadach wyjątkowych, czyli takiego, jakie mogło połączyć Rzymian z przedstawicielami/kami ludności mającej niższy status prawny. *Conubium* to prawo do ślubu; jego formuła służyła zabezpieczeniu interesów grup uprzywilejowanych (początkowo patrycjuszy w związkach z plebejuszami, ale potem Rzymian w małżeństwach z Latynami i peregrynami)<sup>33</sup>. Małżeństwa zawarte na podstawie *conubium* przeciwstawiano małżeństwom między Rzymianami. Oczywiście zasady te nie odnoszą się bezpośrednio do sugerowanej relacji łączącej bohaterów poematu, dlatego też nie należy ich traktować zbyt rygorystycznie. *Conubium stabile* to raczej pewna idea, synonim *matrimonium*, nie mniej Wergiliusz, w moim przekonaniu, posługuje się nim celowo. Jak bowiem wykazuje *passim* w *Saturnaliach* Makrobiusza, jest niezwykle pedantyczny, gdy stosuje odniesienia do prawa, geografii, kwestii religijnych oraz astronomii i zwykle wręcz poprawia źródła. A zatem zdaje się Maron w tych wspomnianych wierszach bronić racjonalnego sposobu myślenia Dydony, która w swoim przekonaniu jest żoną Eneasza, a porzucenie traktuje nie tylko jako akt pogwałcenia łączącej ich miłości, ale również naruszenie prawnego układu.

W *Eneidzie* (I 73) Junona używa formuły *conubio iungam stabili* w negocjacjach z Eolem, któremu w zamian za wzbudzenie burzy morskiej obiecuje nimfę Dejopeę. Dodaje też *propriamque dicabo* („i nazwę ją twoją własną”). Serwiusz komentuje to w sposób następujący:

CONUBIO IUNGAM – brakuje *eam*; a *conubium* to prawo do legalnego małżeństwa. I dlatego powiedziała *conubio iungam*, żeby odróżnić ją od innych, takich, które królowie trzymają bez sankcji prawnej. Królowie zwykle bowiem spośród wielu kobiet jednej dają wyjątkowe miano żony.

I dalej:

CONUBIO IUNGAM STABILI PROPRIAMQUE DICABO w jednym wierszu pomieścił wiele obietnic Junony. Przez ‘*conubio*’ wskazał, że jest ona legalną żoną, przez ‘*stabili*’ obiecał długą zgodę, czyli brak rozwodu, przez ‘*propriam*’ odsuwa podejrzenie cudzołóstwa<sup>34</sup>.

W 4,126 zaś:

CONUBIO, co jest sprzeczne z intencjami Wenus: tkwi w tym podstęp, który Wenus zrozumie i zakpi sobie z niego<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cf. Kolańczyk 2001: 226; Litewski 1995: 160.

<sup>34</sup> Serv. *Aen.*, 1, 73: CONUBIO IVNGAM deest eam; et *conubium* est ius legitimi matrimonii. et bene ‘*conubio iungam*’ dixit, ut hanc ab aliis segregaret, quae a regibus sine lege habentur. solent enim reges inter plures uni praecipuum dare nomen uxoris. (...) CONVBIO IVNGAM STABILI PROPRIAMQUE DICABO multa in unum contulit versum quae Iuno promittit; dicendo enim ‘*conubio*’ ostendit legitimam, dicendo ‘*stabili*’ longam promittit concordiam, id est quae divortio crearet, dicendo ‘*propriam*’ adulterii removel suspicionem.

<sup>35</sup> Serv. *Aen.*, 4, 126. Cf. cyt.: CONUBIO hoc Veneri contrarium est: et hic est dolus, quem intellectura est et risura.

Taka interpretacja stoi w pewnej sprzeczności z opinią Kennetha McLeisha<sup>36</sup>, który widzi w rozwoju relacji Dydony i Eneasa konflikt dwóch sposobów rozumienia *pietas*. Eneasza postępuje racjonalnie przedkładając posłuszeństwo wobec bogów i ojczyzny nad szczęście prywatne. Dydona okazuje na początku *pietas* wobec gości, których przyjmuje w swym kraju, potem wobec cieni męża, bo opisując w rozmowie z Anną siłę swej miłości do przybysza mówi, że chce dochować wierności zmarłemu. Kiedy zmienia zdanie i zostaje boleśnie ugodzona, popada w tragiczne szaleństwo. Sądzę jednak, że postać Dydony jest bardziej złożona, a Wergiliusz dąży do nadania jej działaniom wielowymiarowości, a jednocześnie nasycenia cechami przejętymi z portretów postaci z różnych gatunków literackich, stąd epickie dostojeństwo, liryczna ekspresja uczuć i tragediowy pathos. Dydonę zestawia się z Antygoną, a jej siostrę Annę z Ismeną<sup>37</sup>, z Owidiuszową Phyllis z *Heroid*, ze wspomnianymi wcześniej Medeą i Hypsypyle z poematu Apolloniosa. Jest jednak ciekawsze zestawienie.

Otóż Grace Starry West<sup>38</sup> zauważa paralelę między Dydoną i Ceneusem. Dydona w Podziemiu nie stoi w grupie samobójców, ale na „polach płaczu”, wśród tych, „które twarda miłość okrutnym jadem zniszczyła”<sup>39</sup>. Pojawia się jako ostatnia postać w katalogu nieszczęśliwych kobiet, których „troski nie opuszczają nawet w śmierci”<sup>40</sup>: Fedry, Prokris, Eryfile, Euadne, Pazyfae, Laodamii. Po nich przybywa „młodzieniec niegdyś, teraz kobieta znowu / Ceneus przez los w dawną zmienioną postać”<sup>41</sup>. I wreszcie Dydona. Autorka niesłusznie stwierdza, że tylko Ceneus zostaje opisany w sposób wykraczający poza ramy zdawkowej etykiety, i tylko on/a nie ginie z miłości (choć sama w przypisie zaznacza przypadek Eryfile). Jestem przekonany, że Wergiliusz rozumie tu miłość szerzej: w przypadku Eryfile jest to chęć posiadania naszyjnika, czyli miłość do siebie, uczucie, dla którego zdolna jest skazać męża na zgubę. W przypadku Ceneusa miłością jest natomiast pożądanie pałace Posejdona i gwałt, jaki zadał nimfie, a przyczyną trosk – konsekwencje daru, który za gwałt miał być zapłatą. Neptun bowiem, na jej żądanie zmienił jej płeć i uczynił odporną na rany. Jako mężczyzna walczył potem Ceneus po stronie Lapitów z Centaurami i poległ przygnieciony przez bezradnych wrogów górą konarów i gałęzi. Niemniej wydaje mi się, że Starry West słusznie podkreśla nieprzypadkowość umieszczenia tej postaci w katalogu. Zwraca uwagę niekonsekwencja gramatyczna: „...*et iuvenis quondam, nunc femina Caeneus/ rursus et in veterem fato revoluta figuram*”. Żadne ze źródeł poza Wergiliuszem<sup>42</sup> nie mówi o ponownej zamianie w kobietę. Owidiusz podaje dwie

<sup>36</sup> McLeish 1978: 127–135.

<sup>37</sup> DeGraff 1932: 148–150. Cf. też: Moles 1984: 48–54.

<sup>38</sup> Starry West 1980: 315–324.

<sup>39</sup> Verg. *Aen.*, 6, 440–451.

<sup>40</sup> Verg. *Aen.*, 6, 444.

<sup>41</sup> Verg. *Aen.*, 6, 449–450.

<sup>42</sup> Serv. *ad loc.* tylko wyjaśnia wersję Wergiliuszową teorią metempsychozy.



wersje: albo ciało pod ciężarem gałęzi zostało zepchnięte do Tartaru, albo Ceneus zmienił się w ptaka<sup>43</sup>. Wergiliusz mało tego, że w śmierci widzi moment przejścia do stanu pierwotnego, to jeszcze podkreśla poprzez łamiące związek zgody formy gramatyczne dyskord osobowości, którego nie usuwa przekroczenie bram Podziemia. Ceneus jest kobietą świadomą swej historii; przemiana fizyczna (która zresztą dotyczy cienia!) nie przynosi wewnętrznego pogodzenia, odrzucenia męskości jak kostiumu. Troską (*cura*) dla Ceneusa jest pęknięcie wewnętrzne, konflikt tego, co w nim/niej kobiece, z tym, co męskie.

Podobnie męska za życia, choć tylko w aspekcie płci kulturowej, staje się Dydona. Dopóki jest żoną Sycheusa, wypełnia rolę kobietą; rolę – żony. Po śmierci męża zmuszona przez los przyjmuje (przewidzianą kulturowym scenariuszem) partię mężczyzny, wojownika, króla. Pojawienie się Eneasza sprawia, że przestaje być mężczyzną i znów odgrywa rolę kobiety. A zatem Ceneus/Cenis i Dydona, która do momentu powstania miłosnej rany jest postacią paralelną do Eneasza (tak, jak on, dzielnie przenosi pamiątki po dawnej ojczyźnie i zakłada nową na odległej ziemi)<sup>44</sup>, staje się znów kobietą. Nie jest już królową, ale zakochaną kobietą<sup>45</sup>. Dlatego jej słowa: „ Nie wolno mi było wieść życia poza małżeńską sypialnią, bez winy / jak dzikie zwierzę (*more ferae*) i nie doświadczać takich trosk”<sup>46</sup>, wyrażają gorycz bezradności wobec losów. Dydona wolała status *virago*, dzikiej łowczyni, samotnej samicy, a musiała przyjąć rolę zakochanej i związanej z nią klęskę.

Ten passus poematu i wystąpienie Ceneusa pozwala zrozumieć, skąd u Wergiliusza bierze się połączenie tradycji trojańskiej i kartagińskiej losów Dydony oraz dławczego samobójstwo raz miałyby popełnić Dydona, raz zaś Anna. Wplecenie losów Eneasza w dzieje Dydony uzasadnione jest wizją historii, której celem miałyby być panowanie Rzymu nad światem i nastanie wraz ze zdobyciem władzy przez Augusta nowego złotego wieku i tym samym kresu dziejów. U Wergiliusza przepowiednię o przyszłych losach Rzymu wygłasza w Podziemiu zmarły ojciec Eneasza, Anchizes. Teleologia taka zawiera słabe punkty: jak bowiem w jej świetle wyjaśnić trzykrotne wieloletnie wojny Rzymu z Kartaginą, które o mało co nie doprowadziły do odwrócenia biegu dziejów i nie dały hegemonii Punijczykom? Dzieje miłości Eneasza i Dydony, uczucia, które zrodziło nienawiść, stanowi zgrabne rozwiązanie tego problemu, a jednocześnie historię Rzymu czyni fundamentem światopoglądu epickiego. Wypadki, zgodnie z tą teorią, podlegają prawom przeznaczenia.

Dlaczego jednak Wergiliusza nie przekonała koncepcja Warrona, że to Anna zakochała się w Trojańczyku? Prawdopodobnie śmierć Anny wydawała mu się

<sup>43</sup> Ov. *Met.* 12 522–526.

<sup>44</sup> Cf. Perret 1964: 247–261.

<sup>45</sup> Cf. Pöschl 1962: 77–78, 138.

<sup>46</sup> Cf. Nappa 2007: 301–313.

zbyt mało znacząca jako motyw wielowiekowej wrogości narodów. Ofiara królowej, założycielki miasta, dodaje wagi epickiej argumentacji. W tym miejscu pojawia się jednak zasadnicze pytanie związane ze śmiercią bohaterki: jak pogodzić samobójstwo Dydony z rzymskimi poglądami na temat śmierci zadanej samemu / samej sobie? Warron piszący o śmierci Anny dokonanej zapewne pod wpływem wzburzenia emocjonalnego, nie odbiera Dydonie cech zawartych w imieniu: *virago* – twarda jak mężczyzna, a takie określenie miało prawdopodobnie walor komplementu w społeczeństwie opartym na stereotypowych mizoginicznych conceptach. W ujęciu prawa rzymskiego kobieta charakteryzowała się *infirmitas sexus* – słabością wynikającą z płci – oraz *imbecillitas mentis* – umysłową niezdolnością do podejmowania trafnych decyzji<sup>47</sup>. Aby temu zaradzić, prawo ustanawiało instytucję opiekuna, ojca lub innego męskiego krewnego, który kontrolował majątek kobiety. Samobójstwo dokonane pod wpływem nieszczęśliwej miłości lub innych gwałtownych emocji odbierane było jako zachowanie typowo kobiece<sup>48</sup>. Czy zatem Dydona u Wergiliusza nie kompromituje swojego wizerunku? Pytanie wydaje się zasadne zwłaszcza dlatego, że z ust jej samej padają takie słowa, jak „Co mówię? Albo: gdzie jestem? Jakie obłęd myśli mi płacze?”<sup>49</sup>. W opinii Tyberiusza Klaudiusza Donata, żyjącego pod koniec IV w. n.e. autora *Intrepretationes Vergilianae* (egzegezy *Eneidy* adresowanej do syna) Dydona jest szalona, jej moralność budzi wątpliwości, i tylko ona kocha. Eneasza zaś jedynie zgadza się, aby go kochała. Niemniej wywód Donata jest niespójny, bo podporządkowany misji pedagogicznej, uzasadnieniu wielkości Eneasza (ale też wpojeniu tradycjonalistycznej mizoginii w umysł chłopca), A zatem w poemacie, który w przekonaniu egzegety należy do *genus laudativum*, autor wyszukuje argumenty wspierające pochwałę Praojca Rzymian<sup>50</sup>.

Dydona w chwili śmierci zachowuje się jak Rzymianin. Dokonuje oceny sytuacji, obawia się uznania za szaloną, utraty dobrego imienia i zniszczenia dzieła, które zbudowała. Jej rozumowanie zgodne jest z rzymskim przekonaniem, że życia nie należy uznawać za wartość samą w sobie. Aby żyć, należy mieć odpowiednie po temu powody, czyli – zdaniem Pliniusza Młodsze – *optimam famam, optimam conscientiam, maximam auctoritatem*<sup>51</sup>, co jego stryj, Pliniusz Starszy, ujął następująco: *vitam quidem non adeo expetendam censemus, ut quoquo modo trahenda sit* („nie sądzimy, że życie należy cenić do tego stopnia, żeby wieść je za wszelką cenę”)<sup>52</sup>. Seneka nazywa śmierć sprawdzianem (*experimentum*), dniem, który wyda ostateczny wyrok o wszystkich przeżytych

<sup>47</sup> Ulpian 11, 1, Gai. 1, 144.

<sup>48</sup> Szerzej na ten temat: van Hoof 1990; Sapota 2009 (w artykule tym zawarłem przegląd rzymskiej „teorii” samobójstwa, której tutaj nie chciałbym powtarzać).

<sup>49</sup> Verg. *Aen.* 4, 595.

<sup>50</sup> Cf. Starr 1991: 25–34.

<sup>51</sup> Plin. *Ep.*, 1, 12, akapit: 3.

<sup>52</sup> Plin. *Nat.* 28, akapit: 9.

latach, odrzucając upiększenia i sztuczki<sup>53</sup>. Dodajmy stoickie tezy o tym, co czyni życie niemożliwym. Należy do nich utrata dobrego imienia oraz szaleństwo. Dydona, podejmując decyzję o śmierci, zdaje się reprezentować republikańskie poglądy na życie i śmierć<sup>54</sup>.

W końcowym okresie republiki i w początkowym pryncypatu wzrosła liczba samobójstw, a najbardziej ikoniczne śmierci: Seneki, Trazei Petusa przywodzą na myśl zgon Katona Młodszeo, który ustanowił wzorzec samobójstwa godnego obywatela<sup>55</sup>. Katon wbił sobie miecz w brzuch, a odratowany przez przyjaciół, w nocy rozerwał rany i wydobyl wnętrzości. Kontynuacja życia i przyjęcie łaski ze strony wroga byłyby odrzuceniem wizerunku budowanego przez wszystkie lata; z kolei wytrwałość w umieraniu, bolesny przebieg aktu dowodzi, że samobójstwo jest aktem świadomym, a nie wynikiem zaćmienia umysłu. Elissa Pompejusza Trogusa jest głową państwa i musi pozostać wierna swoim słowom – jej ofiara ma zjednoczyć naród, który dopiero co scaliła. Cechuje ją opanowanie nawet w obliczu osobistej tragedii, zdolność trafnej oceny sytuacji i budowania koalicji przeciw bratu-uzurpatorowi-królowi. Jako kobieta musi wykazać się większą niż męczyzna charyzmą, aby móc przełamać barierę uprzedzeń. Dydona Wergiliusza jest przesycona tragizmem. Posiada wszystkie cechy królowej opisanej przez Trogusa, ale popełnia w wyniku spisku bogów błąd etyczny, czyli *hamartia*<sup>56</sup>: traci kontrolę nad sobą, a wszak: *imperare sibi maximum est imperium*. Zdając sobie sprawę ze skutków błędu, decyduje się popełnić samobójstwo. Dzięki niemu dzieło jej życia może zostać ocalone: Jarbas – odrzucony konkurent do jej ręki – straci pretekst do ataku na Kartaginę, a imię królowej stanie się synonimem wierności własnym ideałom (sama zresztą żali się: *nusquam tuta fides* – „nigdzie nie szanuje się danego słowa”)<sup>57</sup>. Wybór narzędzia – miecza<sup>58</sup> – stoi w zgodzie z techniką samobójstwa republikańskiego. Śmierć podwójnie zadana – miecz i stos – może stanowić aluzję do podwójnego samobójstwa Katona, ale stos sam w sobie jest prawdopodobnie nawiązaniem do losu żony Hasdrubala podczas zagłady Kartaginy. Ta równie dumna jak Elissa królowa upokorzyła męża, czyniąc mu wyrzut, że wbrew swoim wcześniejszym zapewnieniom żyje, podczas gdy miasto płonie, a następnie poderżnęła gardła dzieciom i wraz z nimi skoczyła w ogień. Pierwszą i ostatnią królową Kartaginy spotkał zatem ten sam los<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Sen. *Ep.* 26.

<sup>54</sup> Myśli Pliniuszy i Seneki, choć późniejsze, wyrastają z republikańskiego podłoża.

<sup>55</sup> Szerzej na ten temat: Hill 2004.

<sup>56</sup> Cf. Moles 1984.

<sup>57</sup> Verg. *Aen.* 4, 373.

<sup>58</sup> Prawdopodobnie jest to miecz, który otrzymała w podarunku od Eneasza. On też chyba przecina cumy mieczem, który dostał od niej. Owidiusz (*Her.* 7, 183–186) nie ma wątpliwości, że Dydona trzyma trojański oręż na kolanach; por. Akbar Khan 1968: 283–285.

<sup>59</sup> Vide Edgeworth 1976: 129–133. Autor powołuje się na XXXVIII księgę *Historii* Polibiusza, której ekscerpty zachowały się w palimpseście Mai-Heyse (Vaticanus 73), w zestawieniu z *Historią rzymską* Appiana (8, 131) i dwiema epitomami LI księgi Liwiusza.

Pomimo rozbudowania wątku Eneasza i Dydony do ram miłosnego epyliu, Wergiliusz nie zmienia obecnego w tradycji wizerunku Kartaginki: charyzmatyczna władczyni pokonuje szal zesłany przez bogów i kierując się *ratio* wybiera śmierć z własnej ręki, dzięki czemu godną śmiercią zamyka godne życie.

## BIBLIOGRAFIA

## Źródła

- Anthologia Latina: Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, F. Buecheller, A. Riese (ed.), Amsterdam 1973.
- Apollonius Rhodius, *Argonautica*, R.C. Seaton (ed.), London – New York 1912.
- Callimachus, *Fragmenta*, R. Pfeiffer (ed.), Oxford 1949.
- Auson., *Cupido Cruciatur: Decimus Magnus Ausonius, Works*, vol. I, H.G. Evelyn-White (ed.) London, Cambridge, 1919.
- Ennianae Poesis Reliquiae* 290: J. Vahlen (ed.), Leipzig 1903.
- FGrH: Fragmenta Historicorum Graecorum*, K. Müller, T. Müller, V. Langlois (ed.), Parisiis 1829–1869.
- Etymologion Magnum: seu verius Lexicon Saepissime Vocabulorum Origines Indagans ex Pluribus Lexicis Scholiasticis et Grammaticis Anonymi Cuiusdam Opera Concinatum*, Gaisford (ed.), Oxford 1848.
- Gaius, *Institutiones*, P. Krüger, G. Studemund (ed.), Berlin 1891.
- Aulii Persii Flacci et D. Iunii Iuvenalis *Saturae*, W.V. Clausen (ed.), Oxford 1992.
- Macrobius Ambrosii Theodosii, *Saturnalia*, R.A. Kaster, Oxford 2011.
- Naevius, fr. 14 *FPL: Fragmenta poetarum latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, C. Buechner (ed.), Leipzig, 1982.
- Publius Ovidius Naso, *Heroides – Ovid, Heroides and Amores*, G. Showerman (ed.), New York 1914.
- Publius Ovidius Naso, *Tristia – Ovid, Tristia. Ex Ponto*, A.L. Wheeler, G.P. Goold (ed.), Harvard 1988.
- P. Ovidii Nasonis *Metamorphoses*, W.S. Anderson (ed.), Leipzig 1985.
- C. Plinii Caecilii Secundi *Epistularum libri decem*, R.A.B. Mynors (ed.), Oxford 1963.
- C. Plinii Caecilii Secundi, *Naturalis historiae libri XXXVII*, K. Mayhoff (ed.), Leipzig 1875–1906.
- L. Annei Senecae, *Ad Lucilium epistulae morales*, L.D. Reynolds (ed.), Oxford 1965.
- Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, H. Hagen, G. Thilo (ed.), Leipzig 1881.
- Marcus Iunianus Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum*, M.-P. Arnaud-Lindet (ed.), 2003.
- G. Iulius Solinus, *De mirabilibus mundi*, T. Mommsen (ed.), Leipzig 1895.
- Stadius, *Silvae*, D.R. Shackleton Bailey, Ch.A. Parrot (ed.), Harvard 2015.
- Domitii Ulpiani, *Fragmenta*, G. Hugo (ed.), Berlin 1834.
- P. Vergili Maronis, *Aeneis*, O. Ribbeck (ed.), Leipzig 1915.
- Aelius Donatus, *Vita Vergiliana – Vitae Vergilianae*, J. Brummer (ed.), Leipzig 1912.
- Westermann 1839: *Paradoxographoi: scriptores rerum mirabilium graeci: insunt (Aristotelis) Mirabiles auscultationes, Antigoni, Apollonii, Phlegontis Historiae mirabiles, Michaelis Pselli Lectiones mirabiles, reliquorum eiusdem generis scriptorum deperditorum fragmenta: accedunt Phlegontis Macrobius et Olympiadum reliquiae et anonymi tractus De mulieribus, etc.*, A. Westermann (oprac.), Londini, 1839.

## Opracowania i komentarze

- Akbar Khan 1968: H. Akbar Khan, *Dido and the Sword of Aeneas*, „Classical Philology” 63, 1968, nr 4, 283–285.
- DeGraff 1932: T.B. DeGraff, *Antigone and Dido*, „The Classical Weekly” 25, 1932, nr 19, 148–150.
- DeGraff 1950: T.B. DeGraff, *Dido: Tota Vergiliana*, „The Classical Weekly” 43, 1950, nr 10, 147–151.
- Edgeworth 1976: R.J. Edgeworth, *The Death of Dido*, „The Classical Journal” 72, 1976 – 1977, nr 2, 129–133.
- Gruen 2012: E.S. Gruen, *Rethinking the Others in Antiquity*, Princeton 2012.
- Hill 2004: T. Hill, *Ambitiosa Mors. Suicide and the Self in Roman Thought and Literature*, New York and London 2004.
- van Hoof 1990: A. van Hoof, *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, New York and London 1990.
- Jacobson 2005: H. Jacobson, *Dido*, „Mnemosyne” 58, 2005, nr 2, 581–582.
- Kolańczyk 2001: K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2001, 226
- Litewski 1995: W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1995, 160
- Matusiak 2015: P. Matusiak, *Obraz Hannibala w literaturze antycznej*, Katowice 2015, 27–60.
- McLeish 1978: K. McLeish, *Dido, Aeneas, and the Concept of ‘Pietas’*, „Greece & Rome” 19, 1978, nr 2, 127–135.
- Moles 1984: J.L. Moles, *Aristotle and Dido’s Hamartia*, „Greece & Rome” 31, 1984, nr 1, 48–54.
- Nappa 2007: C. Nappa, *Unmarried Dido: Aeneid 550–52*, „Hermes” 135, 2007, nr 3, 301–313.
- Ogders 1925: M.M. Ogders, *Some Appearances of the Dido Story*, „The Classical Weekly” 18, 1925, nr 19, 145–148.
- Perret 1964: J. Perret, *Les compagnes de Didon aux Enfers (Aen. VI, 445–449)*, „Revue des Études Latines” 42 (1964), 247–261.
- Phinney 1965: E. Phinney, Jr., *Dido and Sychaeus*, „The Classical Journal” 60, 1965, nr 8, 355–359.
- Pöschl 1962: V. Pöschl, *The Art of Vergil: Image and Symbol in the Aeneid*, trans. G. Seligson, Ann Arbor 1962.
- Sapota 2009: T. Sapota, *Rzymska idea samobójstwa*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” XIX, 2009, 281–287.
- Starks, Jr. 1999: J.H. Starks, Jr., *Fides Aeneia: The Transference of Punic Stereotypes in the Aeneid*, „The Classical Journal” 94, 1999, nr 3, 255–283.
- Starr 1991: R.J. Starr, *Dido to Your Son: Tiberius Claudius Donatus on Vergil’s Dido*, „The Classical Journal” 87, 1991, nr 1, 25–34.
- Starry West 1980: G. Starry West, *Caeneus and Dido*, „Transactions of the American Philological Association” 110, 1980, 315–324.
- Wesołowska 2015: E. Wesołowska, *Dydona pisze do Eneasza*, [w:] A. Szastyńska-Siemion, *Charisteria*, Wrocław 2015, 261–272.

## THE DEAD DIDO

## Summary

The article puts together all pre-Virgilian sources of Dido’s biography and examines them in some detail in order to discover when exactly the Aeneas–Dido love story was first created and who first made a reference to its contents. The paradoxography, lexicography and excerpts of

historical texts strongly corroborate the thesis that the narrative of the romantic entanglement between the queen of Cartahage and the Trojan refugee were not known in Greek or Latin literature before Virgil published the *Aeneid*. Its publication caused the widespread popularity of the royal romance. Later, Ovid and other post-Virgilian poets reworked the motif or alluded to Maro's version, which soon came to be the only canonical vision of Dido's fate, despite the records to the contrary, as kept by learned antiquarians. Macrobius, to give just one example, lets out a sigh of exasperation at the ill-service to the image of the queen of Tyre done by the author of the Roman arch-epic. Yet in re-creating her *persona*, Virgil draws readers' attention to the perceived ambiguity surrounding Dido's gender and highlights her moral superiority over Aeneas, and, by extension, over the Romans as people. Dido bears a close resemblance to Caeneus / Caenis in that she, like him/her, pursues socially-constructed gender roles: the male role of the people's guide and king, the role of the astute merchant and that of the ferocious warrior, and the female role of the woman in love doomed to perish tragically. In doing so, Virgil exposes rigged social scenarios in which each sex has a predetermined and clear role of control or submission and in that he plainly disdains and repudiates these limitations for Dido, he elevates her literary figure to a position of both social and literary critic. Dido transgresses the rules of poetic and political conventions. Even in her suicidal death by sword she goes beyond her female and barbaric perimetre in that she dies as Roman men would, keeping her promises given to the very end. And this makes a travesty of the stereotypical *perfidia Punica* as opposed to *pietas Romana*. The narrative tells of a barbaric woman dutifully paying the price of the emotional error she has committed under divine inspiration, and it tells of the Father of the Romans untrue to his word and breaking the promise, and weeping upon seeing the ghost of his betrayed lover. Virgil's innovative narrative spirit and his invention of the Dido love story went against the expectations of the Roman audience prone to xenophobia and showing disregard for women.