DOI: https://doi.org/10.59295/DIA.2026.2.05
CZU: 821.14'02-13.09
Orcid ID: 0009-0009-4420-4455

ESTETICA SUFERINȚEI ÎN EPOPEEA ANTICĂ: DE LA *ILIADA* LA *ODISEEA*



Daniela BERCIU

Doctorandă în cadrul Școlii Doctorale Științe Umaniste și ale Educației a Universității de Stat din Moldova; absolventă a Facultății de Litere, specializarea Limba și literatura română–Filosofie din cadrul Centrului Universitar Nord Baia Mare al Universității Tehnice din Cluj-Napoca.

Domenii de cercetare: literatură comparată, estetică, hermeneutică și reprezentarea suferinței în discursul epic și narativ.

Estetica suferinței în epopeea antică: de la *Iliada* la *Odiseea*

Rezumat. Articolul examinează suferința în epopeile homerice ca experiență etică și principiu formal-naratologic. Demersul combină analiza filologică a vocabularului afectelor cu naratologia clasică și cu lectura etică a valorilor eroice. În *Iliada*, lezarea onoarei și eșecul cuvântului devin molimă colectivă, rană trupească și ritual funerar; întâlnirea dintre Priam și Ahile convertește temporar violența în doliu împărtășit. În *Odiseea*, suferința este interiorizată ca durată, memorie și recunoaștere amânată. Ospitalitatea, travestiul, povestirea, cicatricea, arcul și patul înrădăcinat restabilesc treptat identitatea și casa. Cele două poeme configurează astfel regimuri complementare ale durerii: o lege publică a sângelui și a ritului, respectiv o lege domestică a memoriei și a semnelor. Împreună, ele arată că ordinea publică și individuală nu se reface prin anularea suferinței, ci prin recunoașterea, povestirea și integrarea ei intr-o comunitate.

Cuvinte-cheie: epopee homerică, *Iliada*, *Odiseea*, anagnorisis, focalizare, ecfrază, xenia.

The aesthetics of suffering in ancient epic: from the *Iliad to the Odyssey*

Abstract. The article examines suffering in the Homeric epics as both ethical experience and formal principle. It combines philological analysis of the vocabulary of affects with classical narratology and an ethical reading of heroic values. In the *Iliad*, suffering turns violated honor and failed speech into collective plague, bodily wound, and funerary ritual; the encounter between Priam and Achilles briefly converts violence into shared mourning. In the *Odyssey*, suffering is internalized as duration, memory, and delayed recognition. Hospitality, disguise, storytelling, the scar, the bow, and the rooted bed gradually restore identity and the household. The two poems thus configure complementary regimes of pain: a public law of blood and ritual, and a domestic law of memory and signs. Together, they demonstrate that both public and individual order are restored not by erasing suffering, but by acknowledging it, narrating it, and integrating it into the life of a community.

Keywords: Homeric epic, Iliad, Odyssey, anagnorisis, focalization, ekphrasis, xenia.

Introducere și metodologie. *Iliada* și *Odiseea* pot fi citite împreună ca o meditație asupra suferinței, atât în plan tematic, cât și formal-naratologic. Durerea homerică produce recunoașteri, reorientează onoarea, modifică legăturile comunitare și reglează ritmul narațiunii. Lectura de față se așază, de aceea, într-o dublă grilă: semantica afectelor epice, de la *mênis*, mânia cu dimensiune sacrală, la *pénthos*, durerea doliului, și instrumentarul naratologiei clasice formulat de Gérard Genette în *Narrative Discourse* [1]. Adaptarea naratologiei la epopeea greacă este susținută de studiile lui Irene J.F. de Jong despre narator, focalizare, analepsă, prolepsă și construcția scenelor epice [2; 3]. Perspectiva etică asupra eroicului se sprijină pe conceptele de *timē*, *kleos*, *aidōs* și *xenia*, discutate, din unghiuri diferite, de Gregory Nagy, Douglas L. Cairns și Seth L. Schein [4; 5; 6].

Metodologic, articolul combină lectura filologică, analiza naratologică și interpretarea etico-simbolică. Prima urmărește termenii și imaginile suferinței; a doua examinează ordinea, durata, frecvența și distribuirea informației, inclusiv focalizarea și vocea [1, p. 33, 186]; a treia întreabă cum transformă durerea identitatea și comunitatea. Grila de lectură este, așadar, organizată prin trei întrebări: ce tip de suferință este reprezentat, prin ce procedee narative devine perceptibil și ce reordonare etică produce. În acest cadru, suferința nu este tratată doar ca temă, ci ca operator de formă: un principiu care selectează perspectiva, dilată ori comprimă scenele și leagă afectul de sens.

În plan naratologic, această ipoteză presupune corelarea afectului cu regimul informației. O scenă de suferință nu înseamnă numai relatarea unei pierderi, ci și alegerea unui punct de vedere, a unei distanțe și a unei durate. Lamentația încetinește acțiunea și deschide accesul la memoria personajului; catalogul suspendă succesiunea evenimentelor pentru a transforma colectivitatea într-un obiect al privirii; povestirea retrospectivă reordonează experiența după ce primejdia a trecut. Distincția lui Genette dintre ordine, durată, mod și voce permite descrierea acestor efecte fără a separa tema de construcția discursului [1, p. 33, 161, 212]. În *Iliada*, suferința este adesea focalizată prin martorul care anticipează sau plânge moartea; în *Odiseea*, eroul devine el însuși naratorul unei părți decisive din trecut. În primul caz, durerea fixează caracterul ireversibil al pierderii; în al doilea, ea poate fi revizitată și integrată într-o poveste a identității.

1. *Iliada*: suferința ca sancțiune și rit. Programul poemului este enunțat chiar în primele versuri: „Cântă, Zeiță, mânia ce-aprinse pe-Ahil' Peleianul, / Greaua urgie ce-Aheilor mii de amaruri le-aduse" [11, p. 5, Cântul I, v. 1-2]. *Mênis*-ul nu desemnează o simplă iritare individuală, ci un afect durabil, inteligibil în contextul social și religios al epopeii; Muellner insistă tocmai asupra diferenței dintre această categorie și o emoție ostilă exclusiv interpersonală [7, p. 1-4, 50-51]. Conflictul dintre Ahile și Agamemnon pune în criză economia onoarei, iar molima trimisă de Apollo transformă ofensa adusă lui Chryses într-o rană a corpului colectiv. Refuzul suplicantului, cuvântul disprețuit și confiscarea Briseidei fac vizibilă legătura dintre putere, *timē* și vulnerabilitate [11, p. 5-24, Cântul I; 7, p. 94-132].

Cântul al II-lea mută suferința dinspre erou spre mulțime. Visul înșelător trimis lui Agamemnon rănește judecata înaintea trupului, iar încercarea retragerii dezvăluie oboseala unei armate aflate de zece ani departe de casă. Odiseu reface ordinea prin discurs, dar episodul lui Thersites arată și costul social al acestei coeziuni: rușinarea publică reduce la tăcere vocea incomodă. Catalogul corăbiilor devine astfel mai mult decât o enumerare; numele, locurile și contingentele alcătuiesc o hartă anticipată a pierderii. Ritmul încetinește, iar memoria comunității precedă moartea celor pe care poemul îi numără [11, p. 25-52, Cântul II].

În cânturile III–V, eșecul medierii transformă din nou cuvântul în rană. Duelul Paris–Menelau promite limitarea violenței, însă salvarea lui Paris de către Afrodita și săgeata lui Pandaros anulează jurământul. Rana lui Menelau materializează ruptura unui acord sacru, iar reluarea luptei extinde vina individuală asupra întregii colectivități. Privirea Elenei de pe ziduri

introduce, în paralel, suferința reflexivă a celui care se percepe drept cauză a războiului. Când Diomede îi rănește pe Afrodita și Ares, durerea depășește planul uman: zeii devin, pentru o clipă, expuși aceleiași gramatici corporale a rănii [11, p. 53-114, Cânturile III–V].

Scena dintre Hector și Andromaca deplasează suferința din prezentul luptei în viitorul anticipat al cetății. Andromaca vede dinainte căderea Troiei, captivitatea și orfanitatea lui Astyanax, în timp ce Hector își asumă o moarte legată de onoarea publică [11, p. 115-132, Cântul VI, v. 390-502]. Aici, *aidōs* nu se reduce la rușine, ci implică raportarea sinelui la privirea și statutul celuilalt; în analiza lui Cairns, grija pentru propria onoare este inseparabilă de recunoașterea onoarei celorlalți [5, p. 13-15]. Aceeași tensiune revine în refuzul lui Ahile de a accepta darurile soliei: prejudiciul simbolic nu poate fi anulat printr-o simplă compensație [11, p. 167-188, Cântul IX].

Între scena familială și revenirea lui Ahile, poemul explorează vulnerarea progresivă a corpului militar. Duelul dintre Hector și Aias nu oferă un deznodământ, iar noaptea suspendă verdictul [11, p. 133-148, Cântul VII]. În cântul al VIII-lea, fulgerul și balanța lui Zeus dau suferinței o dimensiune juridică: înfrângerea aheilor nu este numai efectul tactic al luptei, ci împlinirea unei decizii divine [11, p. 149-166]. Solia din cântul al IX-lea încearcă să repare prin dar și discurs ruptura onoarei, însă răspunsul lui Ahile arată că valoarea lezată nu este perfect convertibilă în bunuri. Dolonia și luptele de la zid înlocuiesc pentru moment forța eroului absent cu vigilența, înșelarea și efortul colectiv [11, p. 189-274, Cânturile X–XIII]. Această succesiune dilată consecințele *mênis*-ului: absența lui Ahile trebuie să devină perceptibilă în oboseala, frica și pierderile celorlalți înainte ca împăcarea formală să fie posibilă.

Moartea lui Patroclu radicalizează această logică. Îmbrăcat în armura lui Ahile, el poartă semnul vizibil al unei identități care nu îi poate transfera și destinul. Lupta pentru trupul său arată că materia vulnerabilă a corpului este totodată suport al memoriei și al onoarei [11, p. 315-364, Cânturile XVI–XVII]. În răspuns, scutul făurit de Hefaistos suspendă narațiunea războiului și deschide un microcosmos alcătuit din nunți, procese, munci, dansuri și cetăți în conflict. Ecfraza nu este un ornament exterior, ci o reprezentare verbală care reflectă asupra propriilor mijloace și pune violența într-o imagine mai largă a vieții [10, p. 10-22]. Ahile revine în luptă purtând pe armă lumea pe care furia sa riscă să o reducă la moarte [11, p. 365-384, Cântul XVIII].

Revenirea lui Ahile nu înseamnă însă restaurarea imediată a măsurii. Împăcarea cu Agamemnon închide conflictul instituțional, dar doliul pentru Patroclu eliberează o violență care depășește finalitatea războiului. În cânturile XX–XXI, eroul nu mai luptă pentru recuperarea unei valori precise, ci acumulează morți, iar râul Scamandru se ridică împotriva excesului de cadavre [11, p. 399-434]. Natura însăși devine un prag al răzbunării și transformă ucigașul aparent invulnerabil într-un corp amenințat de înec. Episodul inversează raportul dintre agent și victimă: cel care distribuie moartea este constrâns să experimenteze propria fragilitate. Din perspectiva grilei propuse, scena are o funcție etică și formală. Ea întrerupe seria aristeiilor, modifică focalizarea de la puterea lui Ahile la limitele ei și pregătește întâlnirea cu Hector, unde victoria militară se va dovedi insuficientă pentru stingerea durerii.

Excesul răzbunării culminează în uciderea lui Hector și profanarea trupului său [11, p. 399-450, Cânturile XX–XXII]. Jocurile funerare pentru Patroclu convertesc apoi violența în competiție reglementată, însă adevărata schimbare se produce în cortul lui Ahile. Priam îi sărută mâinile care i-au ucis fiul, iar durerea pentru Hector întâlnește durerea pentru Patroclu. Plânsul alternativ nu șterge conflictul, dar produce recunoașterea unei mortalități comune; analiza lui Schein situează tocmai în această scenă revenirea lui Ahile la capacitatea de apropiere umană, adâncită de înțelegerea suferinței celuilalt [6, p. 158-163]. Răscumpărarea trupului, ospățul și armistițiul refac temporar o ordine rituală [11, p. 479-504, Cântul XXIV]. Lamentația capătă aici funcție comunitară: gesturile și vocile do-

liului integrează pierderea într-un ceremonial inteligibil [8, p. 4-23, 102-108].

2. *Odiseea*: suferința ca durată și recunoaștere. *Odiseea* mută centrul de greutate dinspre rana publică spre timpul interior al întoarcerii. Invocația îl definește pe erou prin mobilitate și inteligență: „Cântă-mi, o, Muză, bărbatul cu gând iscusit, care-ntruna / Dus fu pe mare" [12, p. 5, Cântul I, v. 1-2]. Adjectivul *polútropos* reunește sensul multelor întoarceri cu acela al resurselor multiple. Suferința nu mai sancționează imediat o nedreptate publică, ci lucrează prin absență, amânare și adaptare. *Nostos*-ul devine o probă a capacității de a păstra identitatea atunci când semnele ei exterioare sunt pierdute ori ascunse.

Primele cânturi prezintă efectele absenței înaintea eroului însuși. Casa este consumată de pețitori, Penelopa își prelungește așteptarea, iar Telemah trebuie să transforme lipsa tatălui într-o căutare a propriei poziții. Focalizarea asupra Ithacăi face suferința vizibilă ca dezordine a *oikos*-ului. Pe insula lui Calypso, Odiseu primește alternativa unei nemuriri fără întoarcere, dar alege existența finită, memoria și casa. Pluta construită de el și furtuna lui Poseidon arată că revenirea nu este un dar lipsit de efort, ci o trecere prin vulnerabilitate [12, p. 5-90, Cânturile I–V; 3, p. 3-148].

Așteptarea Penelopei și căutarea lui Telemah nu sunt simple episoade pregătitoare, ci modalități distincte de a da formă aceleiași lipse. Țeserea și destrămarea pânzei convertesc timpul pasiv într-o acțiune repetabilă: fiecare noapte anulează progresul zilei și amână constrângerea unei noi căsătorii. Pentru Telemah, suferința are sens genealogic și politic. El nu trebuie doar să afle dacă Odiseu trăiește, ci să învețe cum se ocupă locul unui fiu și al unui posibil moștenitor într-o casă lipsită de stăpân. Alternarea dintre Ithaca și traseul eroului pune în paralel două forme de *nostos*: întoarcerea fizică a tatălui și maturizarea simbolică a fiului. Intercalarea firelor narative distribuie suferința între membrii familiei și împiedică reducerea ei la biografia unui singur personaj [3, p. 3-122; 12, p. 5-74, Cânturile I–IV].

La feaci, *xenia* funcționează simultan ca normă etică și mecanism narativ. Nausicaa îl primește pe naufragiat înainte de a-i cunoaște numele, iar Arete și Alcinou îi restituie demnitatea prin hrană, baie, veșminte și ascultare. Identitatea nu este cerută înaintea protecției; ea se dezvăluie treptat, în ritmul ospitalității. Cântecul lui Demodoc despre Troia îl face pe Odiseu să plângă, iar lacrimile devin indiciul unei istorii încă nerostite. Povestirea este declanșată de afect: numai după ce trecutul este reactivat, eroul își spune numele și își asumă propria narațiune [12, p. 91-132, Cânturile VI–VIII; 3, p. 149-220].

Această relație dintre ospitalitate și povestire reapare, într-o formă mai austeră, în coliba lui Eumaios. Porcarul îl primește pe străin înainte de a-i verifica identitatea și respectă norma *xenia*-ei în condiții materiale modeste [12, p. 217-234, Cântul XIV]. Ospitalitatea nu este măsurată prin abundența darului, ci prin protejarea celui vulnerabil. Totodată, Odiseu își construiește o biografie fictivă, amestecând adevărul suferinței cu detalii inventate. Deghizarea verbală are o funcție dublă: îl apără și îi permite să evalueze fidelitatea gazdei. Comentariul naratologic al lui de Jong urmărește tocmai modul în care scena dozează informația și caracterizează personajele prin relatare și reacție [3, p. 340-361]. Spre deosebire de minciuna visului trimis lui Agamemnon, această ficțiune nu împinge comunitatea spre catastrofă, ci protejează întoarcerea până când adevărul poate fi rostit fără primejdie.

Relatarea aventurilor din cânturile IX–XII organizează suferința ca serie de probe ale măsurii. Polifem încalcă ospitalitatea, iar victoria prin numele „Nimeni" confirmă eficiența inteligenței ocolite; totuși, autodezvăluirea orgolioasă atrage blestemul lui Poseidon. Sacul vânturilor și vitele Soarelui arată cum lipsa stăpânirii de sine prelungește rătăcirea. La Sirene, legarea de catarg permite cunoașterea fără abandonul drumului; între Scila și Caribda, alegerea nu elimină durerea, ci limitează dezastrul. Coborârea în lumea morților rearticulează trecutul prin întâlniri și nume. Narațiunea retrospectivă convertește astfel experiența discontinuă într-o

biografie inteligibilă [12, p. 133-202, Cânturile IX–XII; 3, p. 221-312].

Întoarcerea în Ithaca este construită ca o succesiune controlată de recunoașteri. Travestiul cerșetorului îi permite lui Odiseu să verifice fidelitățile înainte de a-și revendica statutul. Murnaghan arată că recunoașterile cu Atena, Telemah, Argos, Eurycleia și slujitorii refac treptat rețeaua de relații care face posibilă revenirea [9, p. 19-21]. Cicatricea păstrează trecutul în corp [12, p. 303-322, Cântul XIX], arcul confirmă măsura legitimă a forței [12, p. 337-350, Cântul XXI], iar patul din măslin verifică legătura conjugală și stabilitatea casei [12, p. 367-378, Cântul XXIII]. Recunoașterea Penelopei nu este o simplă identificare vizuală, ci o lectură prudentă a unui semn cunoscut numai de cei doi [9, p. 118-147]. Aici, suferința acumulată devine memorie comună și criteriu al adevărului.

Uciderii pețitorilor îi revine o poziție deliberat ambiguă în această restaurare. Proba arcului identifică adevăratul stăpân al casei, dar recunoașterea este urmată de o violență concentrată, asemănătoare pentru o clipă cu masacrul iliadic [12, p. 337-366, Cânturile XXI–XXII]. Diferența este dată de finalitate: acțiunea urmărește închiderea unei uzurpări și recuperarea *oikos*-ului, nu acumularea nelimitată de *kleos*. Totuși, moartea pețitorilor produce o nouă obligație de răzbunare, iar poemul trebuie să oprească lanțul represaliilor prin intervenția Atenei și prin încheierea păcii [12, p. 379-396, Cântul XXIV]. Astfel, nici legea memoriei nu exclude sângele. Ea îl supune însă unei închideri narative și politice: identitatea este mai întâi probată prin semne, iar forța devine legitimă numai în raport cu refacerea unei ordini recunoscute.

3. Două regimuri ale suferinței. Comparația evidențiază două regimuri complementare. În *Iliada*, suferința este predominant publică: jurământul, onoarea, rana și ritualul funerar privesc întregul corp comunitar. Cuvântul încălcat devine sânge, iar ordinea se reface temporar prin răscumpărare, doliu și redistribuirea onoarei. În *Odiseea*, durerea se înscrie în durată: absența, travestiul și povestirea pregătesc recunoașterea, iar ordinea se reconstituie prin semne care confirmă corpul, forța și casa. Diferența nu opune pur și simplu violența inteligenței. Ambele poeme arată că suferința devine inteligibilă numai când primește o formă narativă și o soluție socială, fie ea ritualul public sau verificarea domestică.

Opoziția se observă și la nivelul temporalității. *Iliada* comprimă un război de zece ani într-un interval scurt, dar dilată confruntările, morțile și lamentațiile care fac vizibil costul prezentului. *Odiseea* reconstituie anii rătăcirii prin analepsa amplă a eroului și prin recunoașteri care aduc trecutul în actualitate. În poemul războiului, suferința anticipează moartea și îi asigură memoria; în poemul întoarcerii, ea oferă materialul din care identitatea poate fi povestită și verificată. De aceea, aceeași tehnică poate primi funcții diferite. Încetinirea narativă a plânsului suspendă lupta în *Iliada*, în timp ce relatarea retrospectivă suspendă călătoria în *Odiseea*. Ambele întreruperi transformă evenimentul brut în experiență interpretabilă și confirmă ipoteza suferinței ca operator de formă.

Distribuirea vocilor durerii nu coincide rigid cu opoziția dintre masculin și feminin. În *Iliada*, Andromaca, Hecuba și Elena transformă moartea lui Hector într-o pluralitate de relații pierdute: soț, fiu și protector al cetății. Lamentația lor individualizează efectele războiului pe care narațiunea militară le-ar putea absorbi în număr și glorie [11, p. 479-504, Cântul XXIV]. Cercetarea lui Alexiou distinge rolul ritual al lamentului femeilor de lauda funebră masculină, dar scena dintre Priam și Ahile complică această distribuție: doi bărbați aflați în centrul ordinii eroice plâng împreună și suspendă temporar logica răzbunării [8, p. 102-108]. În *Odiseea*, Penelopa își exprimă public doliul, în timp ce Odiseu își ascunde lacrimile la cântecul lui Demodoc până când Alcinou le observă [12, p. 115-132, Cântul VIII]. Afectul este, așadar, și o problemă de vizibilitate: cine poate plânge, în fața cui și cu ce efect asupra acțiunii.

Concluzii. Grila propusă produce astfel trei niveluri corelate ale interpretării. La nivel lexical, *mênis*, *pénthos*, *aidōs* și *xenia* delimitează experiențe și obligații care nu pot fi reduse

la echivalente psihologice moderne. La nivel naratologic, aceste valori influențează ordinea scenelor, durata plânsului, controlul focalizării și momentul recunoașterii. La nivel etic, ele arată cum o experiență individuală devine problemă a comunității. Avantajul metodei este tocmai evitarea unei lecturi exclusiv tematice: nu se inventariază numai formele durerii, ci se urmărește modul în care textul le face active în compoziție. De aceea, efectul estetic nu poate fi separat de consecința morală; forma prin care suferința este văzută și povestită decide și tipul de recunoaștere pe care poemul îl face posibil.

Lectura filologică, naratologică și etică a confirmat că suferința homerică nu este doar materie epică, ci principiu de organizare narativă. În *Iliada*, ea expune excesele puterii, redistribuie onoarea și obligă mânia să treacă prin experiența milei. În *Odiseea*, ea modelează timpul întoarcerii și transformă memoria în probă a identității. De la molima colectivă la lacrimile împărtășite de Priam și Ahile, respectiv de la naufragiu la cicatrice, arc și pat, afectul determină perspectiva, ritmul și compoziția. Cele două epopei propun astfel o dublă gramatică a durerii: legea sângelui și a ritului, respectiv legea memoriei și a semnelor. Împreună, ele arată că ordinea publică și individuală nu se reface prin anularea suferinței, ci prin recunoașterea, povestirea și integrarea ei într-o comunitate.

Note și referințe bibliografice:

1. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Traducere de Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, 1980 (ediția utilizată pentru paginare; original: *Discours du récit*, în *Figures III*, Paris: Seuil, 1972).

2. de Jong, Irene J.F. *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the Iliad*. Ediția a II-a. London: Bristol Classical Press, 2004.

3. de Jong, Irene J.F. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

4. Nagy, Gregory. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

5. Cairns, Douglas L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

6. Schein, Seth L. *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley: University of California Press, 1984.

7. Muellner, Leonard. *The Anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*. Ithaca și London: Cornell University Press, 1996.

8. Alexiou, Margaret. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

9. Murnaghan, Sheila. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

10. Heffernan, James A. W. *Museum of Words: The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

11. Homer. *Iliada*. Traducere în hexametri, postfață, bibliografie și indici de Dan Slușanschi. București: Humanitas, 2012.

12. Homer. *Odysseia*. Traducere în hexametri, postfață, bibliografie și indici de Dan Slușanschi. București: Humanitas, 2012.

Citation: Berciu, D. The aesthetics of suffering in ancient epic: from the *Iliad* to the *Odyssey*. In: Dialogica. Cultural Studies and Literature Scientific Journal, 2026, nr. 2, p. 45-50. https://doi.org/10.59295/DIA.2026.2.05

Publisher's Note: Dialogica stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).