

# Kødkultur og kannibalisme: Madens forbindelse til menneskelighed i Homers *Iliade*<sup>1</sup>

Asta B. Fogde

## Indledning

Antropofagi (fra *ἄνθρωπος*, ‘menneske’, og *φαγῆν*, ‘at spise’) defineres kort fortalt som det at spise menneskekød, altså kannibalisme. Det er velsagtens det alvorligste madtabu, der findes i vores kultur og har historisk været brugt som et skræmmebillede af “primitive” kulturers normer.<sup>2</sup> Forekomsten af antropofagi i græsk mytologi og de grufulde straffe og forbandelser, der som regel nedkaldes over forbryderne i disse myter, vidner ligeså om en fremherskende afsky og frygt for dette tabu hos de gamle grækere.

Et tilbagevendende træk i myter om mennesker, der bliver spist, er, at antropofagerne som regel er gemene barbarer eller uvidende personer, der bliver snydt.<sup>3</sup> Historierne behandler emner som hybris, brud på det hellige gæstevenskab og mistro over for fremmede folks skikke. Kannibalisme repræsenterer indbegrebet af ikke-græskhed og dermed—set med græske øjne—det modsatte af civilisation. Afskyen for den kannibalistiske akt er tydelig. Men i klimakset af Homers<sup>4</sup> *Iliade* findes et usædvanligt eksempel på kannibalistisk retorik fra Achilleus, som ellers må regnes blandt fortællingens helte. Inden han dræber Hektor for at hævne drabet på Patroklos, bønfalder Hektor om at blive skånet for vanære. Achilleus nægter at vise medlidenhed og udtrykker i stedet sit ønske om at

- 
1. Følgende artikel er en bearbejdet udgave af mit bachelorprojekt i klassisk græsk, som blev afleveret ved Saxo-instituttet den 3. juni 2022 under vejledning af Thomas Heine Nielsen.
  2. Lindenbaum 2004: 487-90.
  3. Zeus straffer eksempelvis kong Lykaon for at ville lokke menneskekød i ham ved at slå hans sønner ihjel og forvandle kongen selv til en varulv (Paus. 8.2.1-6). Et eksempel på sidstnævnte er fortællingen om Atreus, der i en makaber middagsscene narrer sin bror Thyestes til at spise sine egne børn (Aesch. Ag. 1577ff.).
  4. For nemheds skyld bruger jeg det traditionelle navn Homer eller “digteren” om ophavet til de skrevne tekster, der gennem den mundtlige epostradition er overleveret som Iliaden og Odysseen.

“skære [Hektors] kød op og æde det råt” (22.346-47).<sup>5</sup> Han nægter tilmed Hektors forældre adgang til liget (349-353) og forsikrer ham om, at det vil blive til mad for ådselædere (354).

Efter Patroklos’ død i 16. sang vakler Achilleus mellem alle tænkelige grænser for, hvad et individ kan tillade sig. Han slagter trojanere på stribe uden samvittighedskvaler og ignorerer alle normer og skikke, der ikke tjener hans mål, nemlig hævn. Ved truslen om at æde Patroklos’ banemand kommer Achilleus’ vrede til fuld udfoldelse. Behovet for mad rodfæster mennesker som dødelige væsener, og det at spise indebærer en bevidsthed om kroppens biologiske forgængelighed.<sup>6</sup> Men idet han nægter at indtage mad, indtil Patroklos er hævet, og forkvakler de almindelige måltidsritualer med et bestialsk ønske om at æde sin fjende i stedet, overtræder Achilleus alle ordentlighedens grænser. Hans sorg gør ham kort sagt umenneskelig.

I denne artikel vil jeg sætte spørgsmålstegn til, hvad der kan få en græsk helt til at tale og agere så afvigende, som Achilleus gør. Hvordan kan “den bedste blandt achaierne” true med kannibalisme, og hvad betyder denne uhyrlige opførsel for hans endelige skæbne? Med udgangspunkt i dette spørgsmål vil jeg undersøge forbindelsen mellem spisevaner, sorg og tab af menneskelighed i *Iliaden*. Hvad får Achilleus til at udfordre og problematisere de heroiske såvel som menneskelige normer, der skildres i *Iliaden*? Hvilke koder bryder og overholder han set i lyset af de homeriske helteidealer? Og hvordan forandrer Achilleus’ forhold til mad sig i løbet af digtet, således at det kulminerer i en antropofagisk voldsfantasi? Måltidets og særligt kødspisningens betydning for heroisk identitet i *Iliaden* vil løbende blive belyst—samt hvordan denne betydning går tabt og perverteres, når digtets fokus skifter fra en fælles krig til et individs sorg.

---

5. Alle oversættelser fra græsk er mine egne. Oversættelserne er prosaiske og bragt for at gøre det let at se, hvordan jeg opfatter teksten. Som tekstbasis anvender jeg Monro og Allens udgave af *Iliaden*, udgivet i Oxford Classical Texts i 1920.

6. Sordi 1989: 80.

## En sang for fremtidens folk – homeriske helteideal

Begrebet om heroiske idealer er centralt for enhver læsning af *Iliaden*. Det såkaldte heroiske kodeks indbefatter en række værdier såsom tapperhed, styrke, lederskab og κλέος (berømmelse), som en homerisk kriger forventes at leve op til. I bytte for hæder skal helten acceptere sin skæbne som dødelig og undgå fejhed og ærestab. Har man lidt vanære, skal man kræve oprejsning. “Noget-for-noget”-princippet, der kendetegner det heroiske kodeks, bygger på gensidige udvekslinger ikke blot mellem mennesker, men også mennesker og guder, individer og fællesskaber og i sidste ende individer og digtere. Kernesagen for en græsk helt er nemlig at opnå et evigt ry og blive indlemmet i poesien, hvilket personerne i *Iliaden* er bevidste om på et metaniveau.<sup>7</sup> Et klassisk eksempel er Helenas udtalelse til Hektor i 6. sang (354-58):

ἀλλ' ἄγε νῦν εἴσελθε καὶ ἕξο τῶδ' ἐπὶ δίφρῳ,  
δαερ, ἐπεὶ σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν  
εἶνεκ' ἐμείλο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,  
οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον, ὡς καὶ ὀπίσσω  
ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι.

Kom og sæt dig ned på stolen, svoger, siden du mest af alle  
er blevet ramt af hjertesorg på grund af mig, køter som jeg er,  
og forblændede Alexander, som Zeus har idømt en grim  
skæbne, så vi engang kan blive en sang for fremtidens folk.

---

7. Jf. Vernant 1999: 10-11. “Aujourd’hui encore, un poème n’a d’existence que s’il est parlé.”

I *The Classical Plot and the Invention of Western Narrative* skriver N.J. Lowe, at de homeriske helte deler “a consensual but inexplicit matrix of common goals”, som vi kalder det heroiske kodeks.<sup>8</sup> Flere antropologiske læsninger af Homer har forsøgt at definere et såkaldt “homerisk samfund” i virkelighedens verden ud fra de sociale regler og værdier, der findes i den græske eposdigtning.<sup>9</sup> Det er umuligt at afgøre, hvor nøjagtigt Homer afspejler virkeligheden eller i hvert fald en idealiseret, aristokratisk version af den. Lowe understreger, at det heroiske kodeks først og fremmest er at betragte som et fortælleleværktøj, der driver *Iliadens* handling frem.<sup>10</sup> Dets historiske ægthed—og i det hele taget hvorvidt Homer kan bruges som en historisk kilde—er i denne sammenhæng underordnet.

Lowe beskriver det heroiske kodeks i *Iliaden* som et system bygget på ligevægtig reciprocitet: “Every commodity of value is drawn into this system of barter, including many to which no absolute value can easily be assigned: survival, κλέος (glory), dependants. Achilles’ μῆνις (wrath) [...] means in plot terms precisely a refusal to play by everyone else’s rules of reciprocity, a recalculation of the exchange rate between different narrative values, and is thus the mechanism behind the threatened breakdown of the tacit system of reciprocities itself, whose existence depends on a kind of consensual illusion.”<sup>11</sup> *Iliadens* indledende konflikt opstår på baggrund af et sådant sammenbrud.

Konflikten udspiller sig mellem den mest magtfulde person i hæren, Agamemnon, og den dygtigste kriger, Achilleus. Agamemnon tvinges ved guddommelige magter til at give slavekvinden Chryseis tilbage til sin far. For ikke at tabe ansigt frarøver han Achilleus dennes slave, Briseis—som Agamemnon omtaler som en γέρας (æresgave).<sup>12</sup> Achilleus bliver som bekendt dybt fornærmet og trækker sig fra krigsindsatsen. Det sætter gang i en fortælling, som bygger på en række mere eller mindre fejlslåede byttehandler, først med

---

8. Lowe 2000: 119.

9. Sevelsted 2010: 6-8. Emnet er blevet behandlet af M.I. Finley i *The World of Odysseus* (London, 1954), A.M. Snodgrass i “An Historical Homeric Society?” (*JHS* 94, 1974, 114-125) og B. Quiller i “The Dynamics of Homeric Society” (*SO* 56, 1981, 109-155).

10. Lowe 2000: 119.

11. Lowe 2000: 119.

12. Il. 1.137–139.

Chryseis og Briseis, der betragtes som handelsvarer. Senere sender Agamemnon et gesandtskab til Achilleus for at tilbyde ham en række gaver og slaver, endda sine egne døtre, i bytte for hans uundværlige deltagelse i krigen. Her ender Agamemnon med Lowes ord som “cost-neutral”.<sup>13</sup> Endelig rettes opmærksomheden mod Achilleus’ hævnmission, der i sin kerne handler om udvekslingen af Patroklos og Hektor. Konflikterne opstår, når de involverede parter er uenige om tingenes værdi og krigernes “consensual illusion” om et fælles kosmisk værdisystem sættes ud af spil. Systemets ideelle form beskrives i Sarpedons tale til Glaukos i 12. sang (322-28):

ὦ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε  
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ’ ἀθανάτω τε  
ἔσσεσθ’, οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην  
οὐτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν·  
νῦν δ’ ἔμπης γὰρ κῆρες ἐφ’ ἑστᾶσιν θανάτοιο  
μυρίαί, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ’ ὑπαλύξαι,  
ἴομεν, ἢ ἐ τῷ εὐχῷ ὀρέξομεν, ἢ ἐ τῆς ἡμῶν.

Min ven, hvis vi slap væk fra denne krig og det blev os  
forundt at leve evigt uden at ældes, ja, så ville selv ikke jeg  
kæmpe på frontlinjen og heller ikke sende dig til kamp for  
hæder. Men nu, siden dødens hærs-kare omringer os, og intet  
menneske kan flygte fra den eller undslippe den, så lad os  
gå! Enten giver vi sejr-ens berømmelse til en anden,  
eller også til os selv.

---

13. Lowe 2000: 119-20.

Talen er en fornem redegørelse for den heroiske “vekselkurs”, som Lowe beskriver. Billedet af livet som en form for valuta er tilbagevendende i Homer. Hver person får tilskåret sin del af Zeus, “som for alle mennesker er krigens skatmester” (*ὅς τ’ ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται*, 19.224). Uanset hvilket skæbnelod, man får tildelt i Zeus’ vægtskål,<sup>14</sup> skal man under alle omstændigheder dø en dag. Man kan derfor ikke forlange en bedre pris end at dø glørværdigt og blive husket. Det er bedre end at forære livet væk gratis i bytte for at sove stille ind som gammel. Således kan menneskelivets midlertidige håbløshed veksles til evig hæder. Denne indsats ville netop ikke være nødvendig, hvis mennesker kunne leve evigt ligesom guderne. Der gælder andre spilleregler, når man ikke skal bekymre sig om dødelige anliggender.

Homers guder er karakteriseret af en vis afstandtagen fra menneskenes affærer, selvom de ofte blander sig i dem. De vælger sider i krigen, men helt alvorligt bliver det kun sjældent for dem, og da oftest kun i tilfælde, hvor deres egne børn er indblandet.<sup>15</sup> Deres sorgløshed understreges af, at Olympen næsten altid danner rammerne, når Homer en sjælden gang imellem gør brug af humor.<sup>16</sup> Guderne mundhugges som en dysfunktionel familie, men deres skænderier bliver aldrig til seriøse konflikter. De griner af hinandens falde-på-halen-tosserier, men kommer aldrig alvorligt til skade (1.493ff.). Da Hera i 14. sang distraherer Zeus med forførelse og han opremser en leporelloliste over sine erobringer, minder scenen om noget fra en sexkomedie (153ff.). Og gudernes kamp i 21. sang (385-513), hvor de udødelige “leger krig” med hinanden, er den rene farce, som kun bliver mere grotesk af, at den finder sted straks efter nogle af Achilleus’ mest blodige krigsforbrydelser.

---

14. Il. 8.69-70; 24.527-33.

15. Sevelsted 2010: 13 påpeger rigtigt, at Thetis tager menneskelige anliggender tungere end andre guder, da hun under unikke omstændigheder er blevet gift med en dødelig og gennem deres søn er personligt forankret til menneskenes verden. Se Il. 24.90-91, hvor Thetis bekender, at hun skammer sig over at omgås de andre guder, mens hun har uudsigelige sorger (*ἄχρ’ ἄκριτα*) på menneskenes vegne. Zeus har i 16.419ff. ligeledes en voldsom reaktion på sønnen Sarpedons død, ligesom Ares i 15.110ff må tilbageholdes fra at hævne drabet på sin søn Askalaphos.

16. Owen 1946: 52-53.

Set fra et olympisk perspektiv minder krigen ved Troja altså mest af alt om en tilskuesport, hvor guderne hepper på deres respektive favoritter og undertiden “sponserer” dem med guddommelig hjælp, som da Athene midlertidigt udstyrer Diomedes med overnaturlige evner (5.124ff.). Achilleus kalder guderne for ἀκηδέες (sorgfri, 24.526). Sammenlignet med dødelige lever de en ubekymret tilværelse, som mennesker kun kan drømme om. Det er ulogisk at dømme en udødelig på baggrund af handlinger, som på lang sigt vil blive glemt. En guds forseelser har ikke samme betydning for gudens liv og ry som for en dødeligs. Denne fordel har mennesker ikke, end ikke halvguder som Sarpedon og Achilleus.

I sit forsøg på at få del i det evige liv må den dødelige helt konstant være opmærksom på sine handlinger. Det bedste og mest ønskværdige er nemlig at opnå udødelighed, som Herakles eksempelvis gjorde det.<sup>17</sup> Men i næstbedste tilfælde kan man blive husket for evigt ved at vinde sig selv og sin slægt et κλέος ἄφθιτον (udødeligt ry). Chansen for at opnå sådan et findes navnligt på slagmarken, og prisen er et kort liv—en pris som den ideelle helt skal være indstillet på at betale. Achilleus understreger selv vigtigheden af κλέος, da han fortæller om sine to skæbner i 9.410-16:

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα  
διχθαδίας κήρας φερέμεν θανάτοιο τέλοςδε.  
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,  
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται.  
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν  
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ᾧκα τέλος θανάτοιο κιχείη.

For min gudindemor, Thetis med sølv om fødderne,  
siger, at to skæbner bærer mig mod dødens ende. Hvis  
jeg bliver her og kæmper om troernes by, går min

---

17. Diodorus Siculus 4.38.4-4.39.1 om Herakles' apoteose.

hjemkomst tabt, men mit ry bliver udødeligt; vender  
jeg derimod hjem til mit elskede land, mister jeg den  
herlige berømmelse, men et langt liv vil blive mig  
forundt og dødens ende vil ikke ramme mig hurtigt.

I denne tale vejer helten—med en vis melankoli—den materielle sikkerhed ved νόστος (hjemkomst) op imod glørværdigheden ved κλέος. Han omtaler sit hjemland Fthia som det modsatte af den trojanske slagmark, et godt og fredeligt sted, hvor han kan nyde et langt liv med familie og venner, hvilket faderen Peleus i sin tid bad til, at han skulle få lov til.<sup>18</sup> Lidt senere erklærer han, at han agter at rejse hjem og lade Agamemnon sejle sin egen sø, og råder de andre til at gøre det samme (417ff.). Truslen bliver aldrig ført ud i livet, men Achilleus' villighed til at efterlade sin skæbne på slagmarken sætter spørgsmålstegn ved hele krigens mening og dermed den heroiske ideologi.

Som beskrevet af Lowe ovenfor nægter Achilleus at følge de gængse regler om gensidig udveksling. Han bliver den første, der betvivler værdisystemet, som Sarpedon idealiserer. For at forstå hans udvikling og de valg, han drives af i digtet, må man se nærmere på Achilleus' unikke karaktertræk og retorik.

## **Achilleus – den bedste blandt achaierne**

Selv i den homeriske verden, hvor store heltegerninger og guddommelige hændelser er hverdagskost, fremstår Achilleus overnaturlig. Som søn af havgudinden Thetis har han rødder i både menneskenes og gudernes verden. Dette er ikke i sig selv en unik egenskab, da han langt fra er den eneste i Troja, der nedstammer fra en gud. Men Achilleus nyder det privilegium, at Thetis løbende kommunikerer direkte med ham og forhandler med de andre guder på hans vegne.<sup>19</sup> Hans stridsvogn trækkes af udødelige heste, som taler til ham

---

18. Il. 23.144-49.

19. Il. 1.365ff., 18.34-96, 18.127ff. Det fremgår af 17.400-9, at Achilleus ligefrem er så vant til at høre nyt fra Olympen via Thetis, at han er den sidste, der hører om Patroklos' død, da hun ikke viderebringer nyheden til ham.



i en af digtets mere fantastiske scener.<sup>20</sup> Frem for alt er han så begavet i kamp, at ingen kan måle sig med ham, og andre krigere defineres i relation til ham: ἀνδρῶν αὖ μέγ' ἄριστος ἔην Τελαμώνιος Αἴας | ὄφρ' Ἀχιλεὺς μῆνιεν: ὁ γὰρ πολὺ φέρτατος ἦεν, | ἵπποι θ', οἱ φορέεσκον ἀμύμονα Πηλείωνα (2.768-70).<sup>21</sup> Hans tilstedeværelse, som til stor effekt kun foreligger sjældent i *Iliaden*, udstråler overmenneskelighed. At Homer ikke lader ham træde i aktion før fortællingens klimaks øger kun mystikken, der omgærder hans evner. Redfield kalder ham “a marginal figure, half god, half man, suspended between the worlds”.<sup>22</sup> En del af tragedien ved Achilleus er netop det, at han ligger under for de jordiske vilkår, som gælder i menneskenes verden—navnlig tab, sorg og bevidsthed om døden—men egentlig ikke passer ind i denne verden. Hans overmenneskelige natur fremhæver blot den menneskelige side af ham, og modgang synes at ramme ham særligt hårdt.<sup>23</sup>

Allerede fra *Iliadens* indledende vers ved vi, at Achilleus har et hidsigt temperament og en tilbøjelighed til umådeligt stærke følelser. Han lever efter ekstremer, og det ligger ikke til hans natur at handle moderat eller gå på kompromis. Proømiet lover, at fortællingen skal handle om Achilleus' vrede (μῆνις) og dens grufulde konsekvenser: μῆνιν ἄειδε, θεὰ, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος | οὐλομένην, ἣ μυρὶ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε (1.1-2).<sup>24</sup> Μῆνις optræder som det første ord i *Iliaden* og kan med sin fremtrædende plads betragtes som digtets tema.<sup>25</sup> Hans μῆνις eksisterer dog vel at mærke ikke uafhængigt af andre følelser, men udspringer af to centrale emotionelle drivkrafter: fortørnelse over Agamemnons krænkelse og senere sorg og skyldfølelse over Patroklos' død. En helt har pligt til at værne om sin τιμή (ære eller værdi) og sine venner.<sup>26</sup> Men da Achilleus ligefrem afslår Agamemnons

---

20. Il. 19.404-20.

21. “Blandt mændene var Store Ajas bedst, så længe Achilleus puslede om sin vrede; for han var langt den bedste, han og hestene, der bar Peleus' uforlignelige søn.”

22. Redfield 1975: 93.

23. Se Schadewaldt 1965: 336. “Achilleus ist unter den Gestalten Homers die schmerzreichste.”

24. “Om vreden skal du synge, gudinde, Peleussønnen Achilleus' vilde vrede, som voldte achaierne talløse kvaler.”

25. Det første ord i et eposdigts proømium er typisk et substantiv i akkusativ, der angiver digtets centrale tema. Dette efterfølges af en relativ ledsætning, der forbinder temaet med dets hovedperson. Se Nagy 1979: 73 og Kahane 1992: 117.

26. Owen 1946: 13.

tilbud om forsoningsgaver i 9. sang, udtrykker Ajas, at striden baserer sig på en bagatel—*εἴνεκα κόυρης οἴης* (“blot en pige”, 9.637-38)—og at Achilleus’ stædighed er urimeligt voldsom. Andre, siger Ajas, ville tage imod erstatning for langt værre forbrydelser end Agamemnons, som mordet på en bror eller søn (632-38). Som en direkte parallel hertil bebrejder Apollon i 24. sang Achilleus for at nære alt for stærke følelser for Patroklos, da andre ville sørge mindre over en dræbt bror eller søn (24.44-49). Trods flere tidligere forsøg på at rehabilitere Achilleus ved at argumentere for, at niende sang er en senere tilføjelse, erklærer de fleste nutidige forskere sig enige med Ajas.<sup>27</sup> Achilleus’ ekstreme følelser fører til ekstreme reaktioner, der går langt over de sædvanlige forventninger for en helt. Han udfordrer det heroiske kodeks på en ganske ødelæggende måde og gør sig selv uforenelig med de gældende værdier.<sup>28</sup>

Achilleus foretrækker tydeligvis at leve efter sine egne principper og besidder i det hele taget enorm selvbevidsthed. Han lægger hverken låg eller skjul på sine holdninger, og hans unikke retorik kendetegnes ved stor ligefremhed. Han afskyr hyklere, som han erklærer over for Odysseus i 9.312-13, efter denne har opremset Agamemnons tilbud for ham:

*ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἄϊδαο πύλῃσιν  
ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.*

Så hadefuld som Hades’ porte er for mig den,  
som skjuler ét i tankerne og siger noget andet.

---

27. Wilson 2002: 1-4. Jf. Leaf 1892: 170.

28. Jf. Hammer 1997, som giver det alternative forslag, at der i Iliaden allerede findes en “culture of autonomy”, som Achilleus lever fuldt ud op til.

Fornærmelsen er rettet mod Agamemnon, som Achilles anser for falsk og troløs.<sup>29</sup> Han lader sig ikke købe med δῶρα ἀγανά og ἔπεα μειλίχια (“fine gaver og blide ord”), som selv den vise Nestor ellers havde ment ville slå til.<sup>30</sup> Efter det forfejlede besøg bebrejder Diomedes Agamemnon for blot at have provokeret Achilles til yderligere stædighed: Ἀτρεΐδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον, | μὴ ὄφελος λίσσασθαι ἀμύμονα Πηλεΐωνα | μυρία δῶρα διδούς· ὃ δ’ ἀγήνωρ ἐστὶ καὶ ἄλλως· | νῦν αὖ μιν πολὺ μᾶλλον ἀγνορήσιν ἐνῆκας (697-700).<sup>31</sup> Hans stolthed er i forvejen stærk, og gesandtskabets forsøg på at formilde ham gør ham kun endnu mere hårdnakket.

Som Lowe påpeger, har Achilles et anstrengt forhold til “everyone else’s rules of reciprocity”.<sup>32</sup> Hvor Sarpedons tale i 12.322-28 udtrykker en accept af den heroiske ideologi som et grundvilkår, problematiserer Achilles dens eksistens ved at trække sig fra kampen og principielt nægte compensation. Hans nægtelse kan tolkes som en komplet afvisning af materialistiske værdier, der legemliggøres af ὁ Ἀτρεΐδης φιλοκτέανος (“havesyge Atreussøn”, 1.22). En sådan læsning kan få Achilles til at fremstå særligt spirituel og hævet over de andres grådighed på en måde, der muligvis kan gøre ham til en mere “spiselig” helt set med nutidens kritiske øjne. Men det bliver problematisk, når man forsøger at anskue hans heroiske værdier i et så romantisk perspektiv. Han er, med Silks ord, “an uncomfortable and even destructive presence in the heroic world”,<sup>33</sup> ikke en renhjetet identifikationsfigur med højere værdier end simpel mammon. Han skiller sig ud fra gruppen på en kritisk måde, der i sidste ende volder achaierne de lovede μυρία ἄλγεα (1.2).

Det er ubestrideligt, at Achilles er interesseret i hæder—han vil blot vinde den på sine egne præmisser. Da Agamemnon tvinges til at løslade Chryseis, finder han hurtigt på at udligne tabet ved at erstatte hende med en andens ejendom. Som øverstkommanderende rangerer han højt nok til at mene, at han kan opveje sit ærestab således. Men

---

29. Owen 1946: 96; Wilson 2002: 86.

30. Il. 9.113.

31. “Du ædleste søn af Atreus, Agamemnon, mændenes konge, gid du aldrig havde opsøgt den uforlignelige Peleussøn eller var kommet med utallige gaver; han er ærekær nok i sig selv, og nu har du hensat ham til endnu større stolthed.”

32. Lowe 2000: 119.

33. Silk 1987: 84.

Achilleus nægter at anerkende, at mennesker så nemt kan byttes ud og at alting kan måles ligeligt op i et værdisystem. Briseis er ikke lig Chryseis, og Agamemnons døtre og de ni slavekvinder fra Lesbos er ikke lig Briseis. Han vægter sit eget liv højere end den hæder og materielle rigdom, han får tilbudt (9.374-405). Han ønsker ikke at være en del af den kultur, Sarpedons tale idealiserer, hvis det skal koste ham livet.<sup>34</sup>

Dette standpunkt holder Achilleus fast på i de første seksten sange—indtil han finder ud af, at Patroklos er død. Han havde netop håbet på at rejse hjem til Fthia og leve resten af sine dage sammen med Patroklos, og nu har Hektor frarøvet ham denne mulighed. I dette øjeblik mister livet sin værdi for ham, og hans indsats i det er ikke længere prisen værd. Achilleus ved nu med sikkerhed, at han ikke kommer til at vende hjem fra Troja. Patroklos' død bliver begyndelsen på hans egen. Men inden han kan affinde sig med denne, vil den sørgende Achilleus gennemgå en forvandling, som i en periode får ham til at glemme sin dødelighed.

Meddelelsen fra Antilochos i 18.20-21 er kortfattet: *κείται Πάτροκλος, νέκνος δὲ δὴ ἀμφιμάχονται | γυμνοῦ· ἀτὰρ τά γε τεύχε' ἔχει κορυθαίολος Ἴκτωρ.*<sup>35</sup> Scenens patos er overvældende og effektiv. Sorgen er en "sort sky" (*νεφέλη μέλαινα*, 22), som omhyller Achilleus. Antilochos må gribe fat i hans hænder "af frygt for, at han skulle skære sin egen hals over med sin kniv" (*δείδιε γὰρ μὴ λαιμὸν ἀπαμήσειε σιδήρῳ*, 34). Derpå giver Achilleus et forfærdeligt jammerskrig (*σμερδαλέον δ' ὤμωξεν*, 35), som kan høres helt ned i havets dyb, hvor Thetis og hendes nereidesøstre opfatter det. Det er bemærkelsesværdigt, at kyklopen Polyfemos i *Odysseens* 9. sang giver et smertensskrig med akkurat samme sproglige konstruktion, da Odysseus blinder ham med en glødende pæl.<sup>36</sup> Ligesom kyklopens fysiske smerte er Achilleus' sorg ekstrem, og ligesom kyklopen selv er Achilleus blevet monstrøs. Lyden er overnaturlig i sin kraft og fremstår som et varsel for den kommende nedbrydning af menneskelige normer.<sup>37</sup>

---

34. Se Redfield 1975 for en diskussion af kulturbegrebet i Iliaden.

35. "Patroklos ligger død, og de slås om hans nøgne lig; Hektor med den strålende hjelm har taget hans rustning."

36. Od. 9.395.

37. Se Buchan 2001 for en tolkning af Polyfemos som en indfrielse af Achilleus' uhyrlige fantasier.

Så snart Achilleus erklærer sin hensigt om at tage hævn, tager Thetis “fat om sin søns hoved med et gennemtrængende hyl” (ὄξυν δὲ κωκύσασα κάρη λάβε παιδὸς ἐοῖο, 71), som om han allerede er død. Hun har fra begyndelsen været klar over, at hendes søns liv ikke ville blive langt.<sup>38</sup> Men nu forstår hun, hvor nært forestående hans død faktisk er: ὠκύμορος δὴ μοι, τέκος, ἔσσειαι, οἶ’ ἀγορεύεις· | αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ’ Ἑκτορα πότμος ἐτοῖμος (18.95-96).<sup>39</sup> Det er, som Louise Glück skriver i digtet “The Triumph Of Achilles” fra 1985: “In his tent, Achilles | grieved with his whole being | and the gods saw | he was a man already dead, a victim | of the part that loved, | the part that was mortal.”<sup>40</sup> Han er fra dette tidspunkt forandret, uigenkaldeligt mærket af sit tab.

Achilleus skyr ikke kun døden og skammen ved at dø hæsligt, men væmmes ved tanken om menneskekroppens forgængelighed. Han udtrykker her sin frygt over for Thetis (19.23-27):

νῦν δ’ ἦτοι μὲν ἐγὼ θωρήξομαι· ἀλλὰ μάλ’ αἰνῶς  
 δεῖδω μὴ μοι τόφρα Μενoitίου ἄλκιμον υἱὸν  
 μῦλαι καδδῦσαι κατὰ χαλκοτύπους ὠτειλάς  
 εὐλάς ἐγγείνωνται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρόν—  
 ἐκ δ’ αἰῶν πέφαται—κατὰ δὲ χροά πάντα σαπήη.

Nu vil jeg udruste mig til kamp; men jeg er så  
 frygtelig bange for, at der i mellemtiden skal trænge  
 fluer ind i Menoitios’ tapre søn og yngle maddiker  
 i sårene, som bronzen gav ham, og skamfere hans lig—  
 nu hvor livet er slået ud af ham—og at alt hans kød vil rådne.

---

38. Il. 1.414-18.

39. “Du skal dø ung, mit barn, når du siger sådan noget; for straks efter Hektor venter din egen skæbne.”

40. Glück 1985: 16 (l. 15-20).

Achilleus er ikke parat til, at Patroklos' lig skal undergå de biologiske processer og rådne. Adverbiet *αἰνῶς* (frygtelig) styrker effekten af hans voldsomme angst. Thetis, der vil gøre alt for at trøste sin søn, fylder ligets næsebor med ambrosia og nektar—mad, der normalt er tiltænkt guder—så “legemet kunne holde sig friskt” (*ἵνα οἱ χρώς ἔμπεδος εἶη*, 39). Med hjælp fra Afrodite (23.186-87) og senere Apollon (24.18-20) vil det samme ske for Hektors lig. Disse to centrale lig bliver således lagt i en form for vegetativ tilstand og afholdt fra at dø for alvor, så længe sorgen hersker og der ikke er sluttet fred omkring dem. Verdens naturlige orden afbrydes, og de almindelige regler sættes ud af spil. Senere i 19. sang drypper Athene ligeledes ambrosia og nektar i maven på Achilleus, så han ikke dør af sult (352-54). Alle tre bliver altså kunstigt vedligeholdt ved hjælp af guddommelige midler, hvilket varsler yderligere om, at Achilleus snart vil dø. Han kan ikke blive ved med at ignorere menneskekroppens begrænsninger. Hans sorg kommer nemlig blandt andet til udtryk gennem nægtelse af mad, og hans appetit erstattes med en sult efter hævn. Det bliver begyndelsen på en sorgfaste, der først vil få ende i digtets næstsidste sang.

Den mere rationelle Odysseus minder Achilleus om, at tropperne behøver mad og drikke for at fungere. Da Agamemnon erklærer sig enig, lyder svaret fra Achilleus i 19.200-14:

Ἀτρείδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον,  
 ἄλλοτέ περ καὶ μᾶλλον ὀφέλλετε τὰυτα πένεσθαι,  
 ὅπποτε τις μεταπαυσωλὴ πολέμοιο γένηται  
 καὶ μένος οὐ τόσον ἦσιν ἐνὶ στήθεσσι ἐμοῖσι.  
 νῦν δ' οἱ μὲν κέαται δεδαῖγμένοι, οὓς ἐδάμασσαν  
 Ἐκτωρ Πριαμίδης, ὅτε οἱ Ζεὺς κύδος ἔδωκεν,  
 ὑμεῖς δ' ἐς βρωτὸν ὀτρύνετον· ἦ τ' ἂν ἔγωγε  
 νῦν μὲν ἀνώγοιμι πτολεμίζειν νῆας Ἀχαιῶν  
 νήστιας ἀκμήνους, ἅμα δ' ἠελίῳ καταδύντι  
 τεύξεσθαι μέγα δόρπον, ἐπὴν τεισαίμεθα λώβην.  
 πρὶν δ' οὐ πως ἀνέμοιγε φίλον κατὰ λαιμὸν ἰεῖη

οὐ πόσις οὐδὲ βρῶσις ἑταίρου τεθνηῶτος  
ὅς μοι ἐνὶ κλισίῃ δεδαϊγμένος ὄξείῃ χαλκῶ  
κεῖται ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος, ἀμφὶ δ' ἑταῖροι  
μύρονται· τό μοι οὐ τι μετὰ φρεσὶ ταῦτα μέμηλεν,  
ἀλλὰ φόνος τε καὶ αἶμα καὶ ἀργαλέος στόνος ἀνδρῶν.

Du ædlesteste Atreussøn, Agamemnon, mændenes konge,  
I skulle hellere beskæftige jer med disse ting en anden gang,  
når der kommer et ophold i krigen og vreden i mit bryst er faldet.  
Nu ligger de slagtet, dem som Priamos' søn Hektor nedlagde,  
da Zeus skænkede ham triumf, og I to tænker kun på mad!  
Jeg stemmer for at beordre achaiernes sønner til  
at kæmpe ubespiste og fastende og så ved solnedgang  
forberede et stort måltid mad, efter vanæren er hævnnet.  
Indtil da vil mit svælg hverken modtage mad eller drikke,  
for min ven er dræbt og ligger fældet af skarp bronze  
i mit telt med fødderne vendt mod forgården, mens følget  
sørger omkring ham; derfor er det ikke disse ting, der fylder i  
mit sind, men drab og blod og mænds dødsrallen.

Hans retorik er gennemført brutal, selvisk og ganske unik.<sup>41</sup> Hvor fornærmelsen fra Agamemnon blot fik ham til at trække sig fra gruppen og dens interne ideologi, trækker Achilleus sig nu fra selve menneskeligheden og dens normer. Han står alene på den slørede grænse mellem gud og menneske, hvor hans gudeophav har anbragt ham.

---

41. Se Edwards 1991: 259. "Akhilleus is the only character who speaks like this, and only in his present mood."

Litteraturkritikeren Thomas De Quincey beskriver Achilleus' vendepunkt i *Iliaden* med en passende mængde patos: "The frenzy of his grief makes him for a time cruel and implacable. He sweeps the field of battle like a monsoon. His revenge descends perfect, sudden, like a curse from heaven. We now recognise the goddess-born. [...] But the poet, before he would let him loose upon men, creates for him a sufficient, or at least palliating motive. In the sternest of his acts, we read only the anguish of his grief."<sup>42</sup> Achilleus-myten og de evner, vi indtil nu kun har hørt om, kommer altså endelig til udfoldelse med sorgen som udløsende faktor. Patroklos' død markerer et afbræk, hvor Homers fortælling går fra at handle om en krig til at handle om mennesker og deres grænser. Ved tabet af sin ven oplever Achilleus grænserne for, hvad et menneske kan bære. Som konsekvens vil han afprøve grænserne for, hvad et menneske må gøre og være. Hans hævn kan anskues i lyset af hans skiftende forhold til mad, en af de mest basale grundbetingelser for menneskeliv og samfund.

### **Mad og spisning i *Iliaden***

I artiklen "The Culinary Triangle" fra 1965 skriver antropologen Claude Lévi-Strauss at "the cooking of a society is a language in which it unconsciously translates its structure—or else resigns itself, still unconsciously, to revealing its contradictions." Et samfunds måder at tilberede mad på kan ifølge Lévi-Strauss afspejle dets kulturelle normer og modsætninger. Han bemærker, at samtlige menneskesamfund på en eller anden måde tilbereder deres mad, og argumenterer for, at ritualerne forbundet med tilberedningen danner ramme om det sociale liv og dets værdier.<sup>43</sup> Han lægger særlig vægt på modsætningsforholdet mellem rå og tilberedt kød som et symbol på forholdet mellem det vilde og det civiliserede i mennesket.<sup>44</sup>

---

42. De Quincey 1876: 166.

43. Lévi-Strauss 1965: 36-37.

44. En uddybelse af denne symbolik findes i hovedværket *Le cru et le cuit*, det første bind af Lévi-Strauss' *Mythologiques* fra 1964.



Denne ritualisering og strukturering af måltidet som en social begivenhed optræder ligeledes i de homeriske digte, der indeholder adskillige gildescener. Det er en vigtig og ceremoniel affære, når tropperne i *Iliaden* sætter sig til bords, og der ofres altid til guderne ved samme lejlighed.<sup>45</sup> Det reciprokke princip gælder altså i høj grad her, hvor der gives ofringer i bytte for gudernes gunst. I sin lille bog om mad i den såkaldte heroiske tidsalder, *Til bords med de homeriske helte*, skriver Hans Erik Mathiesen, at “der igennem Homers digte snor sig en lugt af stegt kød, der nærer vor fantasi med billeder af mænd, som spiser og drikker, diskuterer og fortæller historier i skyggen af et egetræ, i det blafrende lys fra et bål, i sale oplyst af fakler—i kølige nætter efter hede dage”.<sup>46</sup> Som han beskriver, fremstår madscenerne netop som et midlertidigt pusterum mellem kampene og markerer sædvanligvis en overgang fra den ene dag til den næste. Der anvendes et typisk formsprog, hvor tilbagevendende motiver og fraser indrammer måltidsforløbet. Offerdyrene bliver flået og skåret til, og kødet steges og krydres med stor højtidelighed.<sup>47</sup> Som noget meget centralt kæmpes der ikke, når der spises.

I følgende eksempel fra første sang er Chryseis netop blevet genforenet med sin far. Et festligt gilde afholdes for at markere enden på pesten, Apollon indtil da havde straffet grækerne med (1.458-68):

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὐξάντο καὶ οὐλοχύτας προβάλουτο,  
 ἀέρουσαν μὲν πρῶτα καὶ ἕσφαξαν καὶ ἕδειραν,  
 μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίσση ἐκάλυψαν  
 δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν:  
 καίε δ' ἐπὶ σχίζῃς ὁ γέρων, ἐπὶ δ' αἶθοπα οἶνον  
 λείβε: νέοι δὲ παρ' αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν.  
 αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,  
 μίστυλλον τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν,

45. Il. 2.394-440; 7.313-353.

46. Mathiesen 1993: 16.

47. Se eksempelvis lighederne i formelsprog mellem 1.458-68 og 2.398-433.

*ᾧπτῆσάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα.  
αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαίτα  
δαίνυντ', οὐδέ τι θυμὸς ἐδέετο δαιτὸς εἴσης.*

Det sagde [Chryses], og da de havde bedt og drysset med bygkorn, tog de offerdyrene og slagtede og flåede dem, og de skar lårstykkerne fra og smurte dem med to lag fedt og lagde det rå kød ovenpå; og den gamle mand stegte dem på pinde og bragte et drikoffer af funklende vin, mens de unge mænd omkring ham stod klar med femgrenede gafler. Og da lårstykkerne var gennemstegt og indvoldene var spist, skar de resten til, spydstegte det varsomt og lagde spyddene til side. Og da arbejdet var gjort og festmåltidet var klart, tog de for sig og manglede intet i det ligeværdige gilde.

Der gives mærkbart større opmærksomhed til madens tilberedning og ligelige fordeling end selve spisningen, hvilket understreger den sociale og rituelle vigtighed af måltidsforberedelsen. De sociale spilleregler opridses herved. Scenen efterfølges af en olympisk parallel i 1.584-611, hvor guderne slapper af med et gilde for at lægge interne stridigheder bag sig, akkurat som achaierne spiser med Chryses for at markere afslutningen på Chryseiskonflikten. Måltidsritualet har altså en formildende og socialt restorativ effekt på både guder og mennesker. Agamemnon konsoliderer sin autoritet over for tropperne, ligesom Zeus gør det over for Hera, der ellers havde udfordret ham. Hendes underkastelse er påkrævet, for at det sociale hierarki gennem måltidet kan genbekræftes.

Achilleus har dog ingen interesse i på samme måde at underkaste sig Agamemnon for husfredens skyld. Digteren vælger dette øjeblik til at vise måden, hvorpå Achilleus trækker sig fra fællesskabet. Gildet er ikke kun et vigtigt religiøst ritual, men udgør et samlingspunkt, hvor krigerne i fællesskab samler energi og kampgejst efter en hård dags trængsler.

Der spises, ofres og synges til ære for Apollon, hvorefter mændene sejler mætte og glade tilbage til lejren—bortset fra Achilleus (1.488-92):

αὐτὰρ ὃ μῆνιε νηυσὶ παρήμενος ὠκυπόροισι  
διογενὴς Πηλῆος υἱὸς πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς:  
οὔτέ ποτ' εἰς ἀγορῆν πωλέσκετο κυδιάνειραν  
οὔτέ ποτ' ἐς πόλεμον, ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ  
ἀῖθι μένων, ποθέεσκε δ' αὐτὴν τε πτόλεμόν τε.

Men ved de hurtige skibe sad han og rasede,  
den gudgivne Peleussøn med de rappe fødder, Achilleus;  
hverken til samlingsstedet, hvor mænd vinder hæder,  
eller i krig gik han, men blev siddende og fortærede  
sit kære hjerte og længtes efter krigsråb og kamp.

For ham er tilbageleveringen af Chryseis ikke en sejr. Mens de andre glæder sig, sidder han ved skibene og ruger over sin vrede med et særligt udtryk: φθινύθεσκε φίλον κῆρ (fortærede sit kære hjerte). Ordet φθινύθω (hvis verbalstamme φθι- sågar indgår i kernebegrebet κλέος ἄφθιτον, “uvisnelig berømmelse”) ligger i Homer inden for et semantisk felt af fordærv, der æder organiske livsformer op.<sup>48</sup> Hjertet går i forrådnelse og sygner hen; det opsluges i Achilleus’ tilfælde af harme. I stedet for at kæmpe på slagmarken, hvor han kan leve op til epiteten πόδας ὠκὺς (rapfodet), ser han passivt til og “rådner op”. I stedet for at nyde festmåltidet med sine medsoldater sidder han alene og gnasker på sine følelser. Dette viser sig at være et forvarsel til senere i digtet, hvor Achilleus’ fortæring af egne følelser bliver en erstatning for at indtage mad.<sup>49</sup> I sorgen kan han leve af og få næring fra sin egen lidelse, så kraftfuld er den. Den asociale udvikling, som inden længe vil føre ham til det menneskelige yderpunkt, foregribes her med spisning som tematisk og semantisk ramme.

---

48. Il. 2.346; 13.676; 21. 466. Od. 12.131; 16.145; 18.204.

49. Il. 24.128-30.

I *Iliaden* skelnes der mellem to typer måltid, *δειπνον* og *δαίς*. Formålet med *δειπνον* synes at være daglig næring og samling af energi, særligt forud for hårdt arbejde.<sup>50</sup> Det er denne type hverdagsmåltid, Odysseus i 19. sang beder Achilleus om at give til hæren, så de kan være ved deres fulde styrke: *ἀλλ' ἄγε λαὸν μὲν σκέδασον καὶ δειπνον ἄνωχθι ὄπλεσθαι* (171).<sup>51</sup> I 8. sang får achaierne en hurtig *δειπνον* i deres telte, inden de “rustede sig med panser” (*ἀπὸ δ' αὐτοῦ θωρήσονται*, 51-52) og går til kamp. Også dyr kan indtage *δειπνον*, som da ordet bruges om hestefoder i 2.383. Det optræder i forbindelse med dagligdagens nødvendige måltider og er derfor ikke for guder, der jo ikke behøver mad for at overleve.

En mere højtidelig måltidstype er *δαίς*, festmåltid eller gilde.<sup>52</sup> Her er der tale om et strengt kulturbundet begreb, der adskiller menneskenes og gudernes spisevaner fra dyrenes. Et rituel måltid af denne art er et tegn på social ordentlighed og intern harmoni i en gruppe.<sup>53</sup> Det har desuden et ideologisk aspekt. Funktionen af *δαίς* som en distributiv aktivitet understøttes af ordets forbindelse til *δαίωμα*, som betyder “fordeler”. Fornemme måltider med ofringer er et vigtigt element i det reciproke netværk, Homers helte er bundet til. En *δαίς*, hvor hver gæst får tildelt en lige portion, kan således have en rituel karakter med faste roller mellem fordeler og modtager. Måltidet til ære for Apollon i første sang, som er citeret overfor, er et fremragende eksempel.

Inden gesandtskabet påbegynder forhandlingerne i 9. sang, finder en *δαίς* ligeledes sted. Denne gang optræder Achilleus som den ideelle vært og viser dermed, at han stadig kan indgå i et socialt fællesskab, så længe det foregår på hans egne præmisser. Her får vi en udførlig beskrivelse af, hvordan Achilleus og hans følge laver mad til Odysseus, Ajas og Foiniks—igen med overvejende fokus på tilberedningen (9.205-21):

*αὐτὰρ ὃ γε κρείον μέγα κάββαλεν ἐν πυρὸς ἀύγῃ,  
ἐν δ' ἄρα νῶτον ἔθηκ' ὄϊος καὶ πίονος αἰγός,  
ἐν δὲ σὺς σιάλοιο ῥάχιν τεθαλυῖαν ἀλοιφῇ.*

50. Rundin 1996: 185.

51. “Kom nu og send folket ud og bed dem om at forberede måltidet.”

52. Rundin 1996: 186.

53. Sordi 1989: 80.

τῷ δ' ἔχεν Ἀυτομέδων, τάμνεν δ' ἄρα δῖος Ἀχιλλεύς.  
καὶ τὰ μὲν εὖ μίστυλλε καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειρε,  
πῦρ δὲ Μενoitιάδης δαῖεν μέγα ἰσόθεος φῶς.  
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ πῦρ ἐκάη καὶ φλόξ ἔμαράνθη,  
ἀνθρακιῆν στορέσας ὀβελοὺς ἐφύπερθε τάνυσσε,  
πάσσε δ' ἄλως θεῖοιο κρατευτῶν ἐπαείρας.  
αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὤπτησε καὶ εἰν ἐλεοῖσιν ἔχευε,  
Πάτροκλος μὲν σίτου ἐλῶν ἐπένειμε τραπέζῃ  
καλοῖς ἐν κανέοισιν, ἀτὰρ κρέα νείμεν Ἀχιλλεύς.  
αὐτὸς δ' ἀντίον ἴξεν Ὀδυσσῆος θεῖοιο  
τοίχου τοῦ ἐτέροιο, θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει  
Πάτροκλον ὃν ἐταῖρον· ὃ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς.  
οἱ δ' ἐπ' ὀνείαθ' ἐτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἴαλλον.

Han slyngede det store kødbræt frem i ildens skær  
og lagde rygstykker af buk, et velnæret lam  
samt en svinekam med rigeligt fedt derpå.  
Og Automedon holdt brættet, mens himmelske Achilleus  
skar for. Og han parterede kødet og stak det på stegespid,  
mens Menoitiossønnen, der var som en gud, fik bålet til at bruse.  
Da ilden var brændt af og flammerne havde lagt sig,  
spredte han kulgløderne ud og anbragte spiddene over dem,  
og han lagde dem på ildbukkene og krydrede med helligt salt.  
Og da kødet var stegt og anrettet på fade, hentede Patroklos  
brødet og lagde det frem på bordet i fine kurve, mens Achilleus  
fordelte kødet. Selv satte han sig over for gudeagtige Odysseus  
ved den modsatte væg og bad sin ven Patroklos om at bringe  
guderne offer; og han kastede offerstykkerne i ilden.

Så tog de for sig af de gode sager, der var sat foran dem.

Som vært er det Achilleus' tjans at skære og fordele kødet, der er den ubestridte hovedrolleindehaver i ethvert homerisk måltid. Kødet deles op i lige portioner, inklusive en til guderne, hvilket er af største betydning i en *δαίς*. Patroklos indtager en birolle ved at stå for brødet.<sup>54</sup> Selvom Achilleus strejker og nægter at samarbejde med Agamemnon, udviser han endnu respekt for måltidsritualet og for sine gæster. Da de tre udsendte ankommer til hans telt, finder de ham siddende med sin lyre, hvor han i ro og mag beskæftiger sig med at synge om *κλέα ἀνδρῶν*, "mænds heltebedrifter" (185-89). Achilleus indgår på dette tidspunkt stadig til en vis grad i samfundets mønstre. Men selvom måltidet får lov at forløbe efter kunstens regler, har det ikke den formildende og diplomatiske effekt, som man kunne forvente efter eksemplet på et vellykket fredsgilde med Chryses i første sang. Vreden over Agamemnons krænkelse syder endnu for kraftigt i Achilleus, og han hverken kan eller vil lægge skjul på det.

Som Mathiesen beskriver, og som det fremgår af ovenstående eksempler, er der en særlig fokus på kød i *Iliadens* kulinariske verden. Heltekost består altid af rigelige mængder kød og vin, hvilket på ingen måde afspejler virkelighedens hverdagsmad i det arkaiske Grækenland. Kødspisning var for grækerne i høj grad forbundet med religiøse ritualer og festligheder og havde derfor en vis ophøjet status.<sup>55</sup> Homers univers er i sig selv ophøjet og beboet af helte med tæt forbindelse til guderne, og dette afspejles i deres kødrige kost. Der opstår derfor lige så ophøjede problemer, når måltidsritualet korrumpes og begynder at bryde normerne. Dette sker ved det fænomen, Sordi kalder for *Iliadens* "figurative kannibalisme".<sup>56</sup>

---

54. Rundin 1996: 190 bemærker, at kødtilberedning er en maskulin opgave i Homer, mens fordeling af brød er feminint betonet. Achilleus fremhæver altså sin mandighed og høje status for gæsterne, mens Patroklos indtager en symbolsk rolle som hans hustru. Jf. beskrivelsen af en *δαίς*-scene på Achilleus' skjold i 18.550-60, hvor arbejdsmændene slagter en okse og kvinderne maler byg.

55. Ekroth 2007: 249.

56. Sordi 1989: 80.

## Den antropofagiske fantasi

Antitesen mellem rå og tilberedt kød som kulturmarkører, som Lévi-Strauss beskriver, har en stærk tilstedeværelse i *Iliaden*. I græsk kultur er det at indtage utilberedt kød—også kaldet omofagi—en abnorm praksis, der er forbundet med samfundets yderkanter<sup>57</sup> og den vilde Dionysos-kult.<sup>58</sup> Dionysos kan velsagtens have været kendt af Homers publikum, da hans navn optræder på Linear B-tavlerne.<sup>59</sup> Dog er vildskabens og grænseoverskridernes gud næsten helt fraværende i *Iliaden*, der med sit krigstema ikke tager emner som druk og religiøs ekstase under behandling. Guden nævnes kun ved to lejligheder<sup>60</sup> og optræder ikke i egen person. Alligevel indfinder der sig en vis dionysisk stemning hen imod *Iliadens* slutfase. Undertiden minder ophidselsen og lidenskabene, krigen fremkalder, om mænadisk vanvid. Da Andromache løber gennem hallerne i forstyrrelse over Hektors død, gør hun det *μαινάδι ἴση* (“som en mænade”, 22.460). De blodige billeder, Achilles fremkalder i sine trusler mod Hektor, leder tanker hen på *sparagmos*, et dionysisk ritual, hvor offerdyr<sup>61</sup> flås levende for derefter at blive fortæret.<sup>62</sup> Inden for Lévi-Strauss’ begrebsverden er denne form for ritualiseret kaos i både bogstavelig og billedlig forstand “rå”. Tematisk ligger det ikke langt fra det ultimativt mest grænseoverskridende madtabu, kannibalisme.

Også i *Iliaden* hænger omofagi sammen med afvigende adfærd og en særligt dyrisk form for vold, som primært forbindes med Achilles.<sup>63</sup> Ordet *ῥαμφάγος* (råæder) bruges om løver (5.782) og ulve (16.157), to dyr, som han sammenstiller sig selv med i 22.261-67. Talen her er et svar på Hektors ganske rimelige bøn til, at kampens vinder ikke må vanære taberens lig:

---

57. Thuk. 3.94.5.

58. Eur. Bacch. 137-139.

59. Griffin 1980: 21.

60. I fortællingen om Lykurgos i 6.130-43 og ved opremsningen af Zeus’ eskapader i 14.325.

61. Og undertiden uheldige mennesker, i hvert fald i litteraturen og mytologien. Se Eur. Bacch. 1125-1136.

62. Bagg 2019: 74-75.

63. Neal 2006: 33. Se også Segal 1971: 40.

Ἔκτορ μή μοι ἄλαστε συνημοσύνας ἀγόρευε·  
ὥς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά,  
οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν,  
ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν,  
ὥς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τι νῶϊν  
ὄρκια ἔσσονται, πρὶν γ' ἢ ἕτερόν γε πεσόντα  
αἵματος ἄσαι Ἴαρηα ταλαύρινον πολεμιστήν.

Forbandede Hektor, tal ikke til mig om pagter;  
for ligesom der ikke findes alliancer mellem løver og mænd  
og ulve og lam ej heller har forstående hjerter,  
men er evigt ondsindede over for hinanden,  
lige så lidt kan vi to blive venner eller indgå  
nogen pagter, før en af os er faldet og har slukket  
Ares' blodtørst, krigeren med oksehudsskjoldet.

De tre eksempler på uforenelige forhold indrammes med en anafor i form af ὥς, som markerer relationen mellem hvert enkelt fjendepar: λέουσι καὶ ἀνδράσιν (løver og mænd); λύκοι καὶ ἄρνες (ulve og lam); ἐμὲ καὶ σὲ (mig og dig). Det fremgår af opstillingen, at løven og ulven skal tolkes som Achilleus, mens manden og lammet repræsenterer Hektor.

Homers billedsprog indeholder utallige dyrelignelser, særligt sammenligninger mellem krigere og rovdyr. For eksempel sammenlignes Agamemnon i 11.175-78 og Automedon i 17.541-42 med sultne løver, mens myrmidonerne sidestilles med ulve i 16.156-62. Inden tvekampen mod Paris sammenlignes den selvsikre Menelaos i 3.23-28 med en sulten løve, der støder på et allerede dødt byttedyr og fryder sig.<sup>64</sup> Lignelserne er et fast homerisk virkemiddel, der som i ovenstående eksempler ofte forekommer i indirekte tale. I denne tale

---

64. Se Bassett 1921 for en udførlig tolkning af de homeriske lignelsers betydning for digtets tematikker. Se også Gilbert P. Roses undersøgelse af Odysseens dyrelignelser i "Odysseus' Barking Heart" (TAPA 109, 1979: 215-230).



lægger Homer dog ordene i Achilleus' egen mund og gør dem dybt personlige. Det er især bemærkelsesværdigt, at han i 262 fremstiller sig selv som et dyr og Hektor som et menneske. I rovdyrslignelser er det fortærede bytte normalt et andet, laverestående dyr. Achilleus anerkender her sin egen distancering fra menneskeheden og gør lignelsen mere slående, end hvis han udelukkende havde sammenlignet Hektor med byttedyr.

Achilleus' blodige retorik kulminerer i den frygtelige erklæring om, at han gerne åd Hektors kød rå (ὠμός). Her følger den centrale del af den klimaktiske tale (22.345-54):

μή με κύον γούνων γουνάζω μὴ δὲ τοκήων·  
αἰ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη  
ὦμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἶα ἔοργας,  
ὡς οὐκ ἔσθ' ὅς σῆς γε κύναςκεφαλῆς ἀπαλάλκοι,  
οὐδ' εἴ κεν δεκάκισ τε καὶ εἰκοσινῆριτ' ἄποινα  
στήσωσ' ἐνθάδ' ἄγοντες, ὑπόσχωνται δὲ καὶ ἄλλα,  
οὐδ' εἴ κέν σ' αὐτὸν χρυσῶ ἐρύσασθαι ἀνώγοι  
Δαρδανίδης Πρίαμος· οὐδ' ὧς σέ γε πότνια μήτηρ  
ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται ὄν τέκεν αὐτή,  
ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσονται.

Bønfald mig ikke, køter, ved mine knæ og forældre;  
gid harmen og hadet kunne få mig til  
at skære dit kød op og æde det rå for det, du har gjort,  
ligesom ingen vil kunne holde hundene tilbage fra dit hoved;  
ikke om så de kommer med ti eller tyve gange løsesummen  
og lover endnu mere, ikke om så Dardanossønnen Priamos  
tilbyder at give din vægt i guld; ikke engang da skal din ædle  
mor lægge dig på en bære og sørge over dig, som hun selv fødte;  
nej, hunde og rovfugle skal dele dig mellem sig.

Segal kalder dette for “one of the most savage utterances in the poem”,<sup>65</sup> og scenen udgør da også et særligt højdepunkt for Homers voldsretorik. Achilleus har ved andre lejligheder nægtet en slagen fjendes bøn, som da Priamos’ søn Lykaon forgæves trygler om nåde i 21.71-135. Han har også tidligere kaldt Hektor for *κύων* i vokativ.<sup>66</sup> Men retorikken her er ulig nogen anden scene i digtet. I denne tale fremstår fornærmelserne særligt grove set i lyset af Achilleus’ gentagne trusler om at lade Hektors lig blive ædt af hunde.<sup>67</sup> Hektor har endda netop bønfaldt ham om ikke at “lade achaiernes hunde æde [ham] ved skibene” (339), og Hekabe har tidligere advaret sin søn mod denne frygtede skæbne (22.74-75). Det kannibalistiske tema er altså tilbagevendende i talen. Hektor er i Achilleus’ retorik en hund så sølle, at andre hunde vil labbe ham i sig. Selvom ingen i *Iliaden* faktisk bliver ædt af hunde, spiller Achilleus med sine ord på frygten for det. Hektor lever imidlertid op til det heroiske ideal, han har indlært, ved at frygte skammen mere end selve døden.

Som nævnt sammenlignes krigerne i mange af *Iliadens* lignelser med glubske rovdyr, der æder deres bytte og mæsker sig i dets blod. I disse eksempler findes sammenligningerne dog kun på et billedsprogligt plan. I de afgørende vers fra 22. sang udtrykker Achilleus derimod ønsket om at æde et andet menneske frit og uden de store poetiske omsvøb. Endnu en gang viser han sig som en bramfri taler, der formulerer sig råt for usødet. Det er dog vigtigt at bemærke, at Achilleus faktisk ikke har *lyst* til at æde Hektor. Han ville blot ønske (*αἰ γάρ*), at hans raseri kunne give ham viljen. Idet han udtrykker dette ønske, forbliver gerningen abstrakt. Vreden, som før syntes næsten ubegrænset, viser sig ikke at slå til i praksis, og det antropofagiske ønske bliver aldrig opfyldt. Det eksisterer kun på det retoriske plan. At han ikke kan få sig selv til egentlig at ville det, endsige føre det ud i livet, markerer toppunktet for Achilleus’ raseri. Han finder i dette afgørende øjeblik tærsklen for, hvor langt han vil gå for at hævne Patroklos. Grænserne for Achilleus’ heroiske kodeks defineres altså snarere af, hvad det forbyder end hvad det indebærer.<sup>68</sup> For

---

65. Segal 1971: 38.

66. Il. 20.449. Se også 11.362, hvor Diomedes retter samme fornærmelse mod Hektor.

67. Richardson 1993: 142.

68. Griffin 1980: 19 og Ekroth 2007: 250-51.

så vidt som skamferingen af Hektors lig kan tolkes som en symbolsk udførelse af den antropofagiske trussel, ved vi nu, hvor ydergrænsen vil gå.

At blive ædt er den ultimative måde at forsvinde på. Når et legeme fortæres, er der intet tilbage at begrave. Ydmygelsen ender ikke, ved at den fortæredes *ψυχή* (sjæl) forsvinder fra verden,<sup>69</sup> men ved at vedkommendes kød og blod bliver indoptaget af fortæreren og omdannes til afføring. At gøre sin egen krop til fjendens grav er en enestående magtdemonstration. Men da Achilleus ved, at han ikke kan føre denne ultimative hævn ud i livet, vil han stille sig tilfreds med at ødelægge Hektors jordiske rester og lade rovdirene om resten. Så længe Patroklos' lig er *ἄκλαυτος ἄθαπτος* ("ubegrædt og ubegravet", 385), er Hektors ubeskæmmede død en fornærmelse for Achilleus.<sup>70</sup> Han samler derfor de græske krigere og påbegynder skamferingen af liget—en handling, som udtrykkeligt fordømmes af digteren: *ἦ ῥα, καὶ Ἴκτορα δῖον ἀεικέα μῆδετο ἔργα* (395).<sup>71</sup> Her er der altså ingen tvivl om, at Achilleus overtræder en moralsk grænse, selvom han trods alt holder sig tilbage fra at fortære sin fjende.

Vi ved, at Achilleus ved andre lejligheder har udvist den respekt, der almindeligvis forventes af sejrende krigsherrer. Andromache genkalder sig i 6. sang dengang, Achilleus indtog hendes by og dræbte hendes far og brødre. Her "føjte han sky for" (*σεβάσσατο*, 6.417) at plyndre Eëtions lig og bisatte ham iført fuld udrustning. Han skånedes dertil Andromaches mor for tilfangetagelse (414-28). Hendes fortælling vidner om, at der engang har eksisteret en relativt mere barmhjertig Achilleus end den hævnfikserede voldsmand, der nu udsætter Hektors lig for det følgende (22.396-404):

*ἀμφοτέρων μετόπισθε ποδῶν τέτρηνε τένοντε  
ἐς σφυρὸν ἐκ πτέρυγης, βοέους δ' ἐξήπτεν ἰμάντας,  
ἐκ δίφροιο δ' ἔδησε, κάρη δ' ἔλκεσθαι ἔασεν·  
ἐς δίφρον δ' ἀναβὰς ἀνά τε κλυτὰ τεύχε' αἰείρας*

---

69. Il. 1.3-4.

70. Vernant 1980: 50.

71. "Det sagde han og udtænkte skammelige gerninger mod Hektor."

μάστιξέν ῥ' ἔλααν, τὼ δ' οὐκ ἀέκοντε πετέσθην.  
τοῦ δ' ἦν ἔλκομένοιο κονίσαλος, ἀμφὶ δὲ χαῖται  
κύνειαι πίτναντο, κάρη δ' ἅπαν ἐν κονίησι  
κεῖτο πάρος χαρίεν· τότε δὲ Ζεὺς δυσμενέεσσι  
δῶκεν ἀεικίσσασθαι ἐῆ ἑνπατρίδι γαίῃ.

Han slog hul fra hæl til ankel gennem senerne på begge  
hans fødder, fæstnede læderremme gennem dem og bandt dem  
til sin stridsvogn; men hovedet lod han ligge og slæbe.

Da han var steget på vognen og havde løftet den pragtfulde  
rustning, brugte han pisken til at drive hestene frem, og de to fløj  
vellystent af sted. Og en støvsky hvirvlede op, idet Hektor  
slæbtes, og på hver side spredtes det mørke hår, og begravet i støv  
var hovedet, der før havde været så smukt; Zeus havde overgivet  
ham til fjenden og ladet ham lide vanære i sit eget hjemland.

Gennem digterens sympatiske beskrivelse af Hektors besudling forstår vi, at Achilleus' heltestatus for alvor er begyndt at vakle. Sorgen og hævn tørsten er muligvis ikke ekstreme nok til at gøre ham til en villig kannibal. Men ved at give Hektor en, med Redfields ord, "anti-funeral"<sup>72</sup> færdes han på grænsen til helt at ryste sin menneskelighed af sig—og da han er halvt gud, ville et sådant "hamskifte" resultere i en adfærd, der er strengt forbudt for dødelige.

Situationens alvor understreges ved, at guderne i begyndelsen af 24. sang bliver forargede nok til at gribe ind. Apollon beskytter Hektors lig og forhindrer Achilleus i at få sin vilje (24.18-20). Senere tager han til orde og fordømmer Achilleus (33-45), hvilket sætter gang i en debat blandt guderne. Skal de lade Achilleus udleve sine hævnfantasier og tolerere hans uhyrlige opførsel eller stoppe ham og risikere at krænke hans ære?

---

72. Redfield 1975: 167.

σχέτλιοι ἔστε θεοί, δηλήμονες· οὐ νύ ποθ' ὑμῖν  
 Ἔκτωρ μηρί' ἔκηε βοῶναιγῶν τε τελείων;  
 τὸν νῦν οὐκ ἔτλητε νέκυν περ ἔοντα σαῶσαι  
 ἦ τ' ἀλόχῳ ιδέειν καὶ μητέρι καὶ τέκεϊ ᾧ  
 καὶ πατέρι Πριάμῳ λαοῖσί τε, τοί κέ μιν ᾧκα  
 ἐν πυρὶ κήαιεν καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσαιεν.  
 ἀλλ' ὄλοῦ Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν,  
 ᾧ οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι οὔτε νόημα  
 γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν,  
 ὅς τ' ἐπεὶ ἄρ μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ  
 εἶξας εἶσ' ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἵνα δαίτα λάβησιν·  
 ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς  
 γίγνεται, ἦ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἦδ' ὀνίνησι.

I guder er grusomme og giftige; har Hektor måske ikke  
 ofret jer køller af okse og buk brændt til perfektion?  
 Og nu vover I end ikke at redde ham, kadaver som han er,  
 så han bliver til at holde ud at se på for sin hustru og mor  
 og barn, og for sin far Priamos og folket, som siden  
 skal brænde ham og foranstalte hans begravelse.  
 Næ, I guder vil hellere bistå den ødelægger til Achilleus,  
 som ikke har en retskaffen tanke i sig eller en bøjelig  
 agt i brystet, men som en løve, der gør sig i vildskab,  
 giver efter for sin enorme styrke og tapre hjerte og går  
 efter menneskers småkvæg og snupper sit festmåltid;  
 på samme måde har Achilleus spoleret al skam og nåde,  
 som både skader og gavner mennesker.

Dette er det eneste tilfælde i digtet, hvor ordet *δαίς* (43) bruges om et spisende dyr og ikke et menneske eller en gud. Mishandlingen af Hektors lig er i Apollons retorik et perverst ritual, hvor løven Achilleus mæsker sig som ved et festmåltid. Han "æder" ikke sit bytte af nødvendighed, som rovdyr plejer, men af frydefuld forslugenhed.

Gennem hele digtet har guderne set til og til tider leget med, mens utallige grusomheder blev begået på slagmarken.<sup>73</sup> Nu får Achilleus' forsøg på at skæmme Hektors lig dem til at agere i alvor. Besudling af lig viser sig at være en grænseoverskridelse, der kræver intervention og fordømmelse. Man kan her drage en parallel til myten om Tydeus og Melanippos. Her havde Athene lovet Tydeus at gøre ham udødelig, men trækker løftet tilbage i afsky, da han suger sin fjende Melanippos' hjerne ud af hans afhuggede hoved og sluger massen.<sup>74</sup> Fortællingen tegner en skillelinje mellem rigtig og forkert behandling af lig og viser, hvor gudernes smertegrænse går. Achilleus ville ønske, at han kunne fortære sin fjende ligesom Tydeus gjorde det, men må nøjes med at gøre alt andet end at indlemme liget i sig selv. Havde han ført truslen om kannibalisme ud i livet, ville han have overtrådt alle tænkelige grænser og sat sit udødelige ry på spil, ligesom Tydeus forspildte sin chance for udødelighed.

Som Apollon beskriver i sin tale til guderne, bor der en særlig vildskab i Achilleus, som kommer til udtryk ved tilstrækkelig ekstrem provokation. Homer er ikke den eneste, der sætter ham i forbindelse med dette tema. Andre fortællinger fra mytologien vidner om, at han som barn ikke var fremmed over for ukonventionelle spisevaner. Det fortælles i Pseudo-Apollodors *Bibliotheca*, at han under sit træningsforløb med kentauren Kheiron blev fodret med rå indvolde fra løver, vildsvin og bjørne.<sup>75</sup> En anden tradition foreskriver, at hans kost bestod af bikager og knoglemarv fra hjorte.<sup>76</sup> Kentaurerne skildres sædvanligvis som en kaotisk og primitiv art, et typisk billede på en i græsk forståelse uciviliseret

---

73. Il. 4.436ff.; 5.27ff.; 5.131ff.

74. Apollod. 3.76-77.

75. Apollod. 3.13.6; Statius, Achill. 2.96-100.

76. Philostr. Her. 45.4.

stamme, der bor i huler og lever af rå kød.<sup>77</sup> De forstår ikke at dyrke jorden eller tilberede et måltid efter kunstens regler. Kheiron er, som den ældste og viseste kentaur, en mærkbar undtagelse. Han har oplært en række unge helte, heriblandt Achilleus, i vigtige færdigheder som jagt, musik og lægekunst.<sup>78</sup> To af *Iliadens* i alt fire henvisninger til Kheiron omhandler netop hans medicinske evner (4.217-19; 11.828-32). Der lægges vægt på, at Kheiron tager afstand fra sine artsfæller og sin egen dyriske side. Det er derfor bemærkelsesværdigt, at han ifølge traditionen fodrer Achilleus med rå kød, der ikke er en passende menneskespise, men umiddelbart minder om typisk kentaurføde.

Her er nok tale om den praksis, som antropologen Sir James George Frazer kaldte “the homeopathic magic of a flesh diet”, dvs. opfattelsen af, at man ved at indtage et levende væsen kan overtage dets egenskaber.<sup>79</sup> Rovdyrenes indvolde skulle givetvis udstyre drengen med tapperhed og styrke. Bikager og hjortemarv kunne være oprindelsen for hans karakteristiske hurtighed, som giver ham epiteten *πόδας ὠκύς* eller *ποδάρκης* (rapfodet).<sup>80</sup> Hvis det er tilfældet, anvender Kheiron utraditionelle metoder som et led i en ellers typisk dannelsesproces for en ung græsk helt.<sup>81</sup> Ligesom en kentaur er Achilleus en krydsning mellem to arter, som hver især lever efter forskellige, uforenelige regelsæt. At han har tilbragt en del af sin opvækst for foden af et bjerg hos en læremester, der er kultiveret af dannelse, men vild af natur, giver ham en tidlig forbindelse til sin egen ikke-menneskelige side. Dette bidrager yderligere til opfattelsen af Achilleus som “a man suspended between worlds”. Han er ikke kun halvt gud og halvt menneske, men har fra barnsben også et vist dyrisk

---

77. Lawrence 1994: 59. Theognis frag. 541: *δειμαίνω μὴ τήνδε μόλις, Πολυπαΐδη, ὕβρις, ἥπερ Κενταύρους ὠμοφάγους, ὀλέσῃ*. “Jeg frygter, søn af Polypaus, at hovmod vil knuse denne by, akkurat som den gjorde med kentaurerne, der æder rå kød.” Jf. Apollod. 2.5.4, hvor kentauren Pholos tilbyder Herakles stegt kød, men spiser sin egen portion rå.

78. Xen. Cyneg. 1.1-2; Philostr. Her. 45.6.

79. Frazer 1890: 494-99. Se Porphyry, De abstinentia 2.48 for et antikt perspektiv på emnet. Se også Hes. Th. 929-30, hvor Zeus sluger sin gravide hustru, Metis (klogskaben) grundet en spådom om, at hendes ufødte barn vil overgå ham, og derved indoptager Metis' kognitive egenskaber som en indre stemme. Dette er et sjældent eksempel på en antropofagisk myte, der får et positivt udfald, nemlig begyndelsen på olympernes tidsalder. Noget tyder altså på, at målet undertiden helliger midlet, i hvert fald blandt guder.

80. En af de hyppigst forekommende epiteter for Achilleus, som henviser til hans overnaturlige hurtighed. Se Il. 1.84; 1.121; 2.688; 22.260.

81. For en mere detaljeret diskussion af denne myte, se Robertson 1940: 177-80.

islæt. Det er dyret i ham, som kommer til udtryk, da han nægter mad og truer med at æde Hektors kød rå i stedet.

Andre personer i *Iliaden* forfærdes over vildskaben, der indtager Achilleus i digtets afsluttende fase. Den sørgende dronning Hekabe anvender for eksempel et slående sprog i 24.206-16, hvor Priamos planlægger sit besøg i den græske lejr for at løskøbe Hektors lig. Her fordømmer hun Achilleus og udtrykker sit eget antropofagiske hævnønske:

εἰ γάρ σ' αἰρήσει καὶ ἐσόψεται ὀφθαλμοῖσιν  
ὠμηστῆς καὶ ἄπιστος ἀνὴρ ὃ γεοῦ σ' ἐλέήσει,  
οὐδέ τί σ' αἰδέσεται. νῦν δὲ κλαίωμεν ἄνευθεν  
ἡμενοὶ ἐν μεγάρῳ· τῷ δ' ὡς ποθὶ Μοῖρα κραταιὴ  
γιγνομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιντέκου αὐτῆ,  
ἀργίποδας κύνας ἄσαι ἐὼν ἀπάνευθε τοκήων  
ἀνδρὶ πάρα κρατερῷ, τοῦ ἐγὼ μέσον ἦπαρ ἔχοιμι  
ἐσθέμεναι προσφῦσα· τότε ἄντιτᾶἔργα γένοιτο  
παιδὸς ἐμοῦ, ἐπεὶ οὗ ἐ κακίζόμενόν γε κατέκτα  
ἀλλὰ πρὸ Τρώων καὶ Τρωϊάδων βαθυκόλπων  
ἔσταότ' οὔτε φόβου μεμνημένον οὔτ' ἀλεωρῆς.

For hvis manden får øje på dig og griber dig som det glubske og troløse vilddyr, han er, vil han ikke forbarme sig over dig eller udvise respekt. Lad os nu græde for Hektor på afstand, siddende i vores hal; således spandt magtfulde Moira sin tråd ved hans fødsel, dengang jeg selv bragte ham til verden, at han skulle mætte hurtige hunde langt fra sine forældre ved en voldsmands side, én hvis lever jeg gerne satte tænderne i og åd fra midten; så ville der blive hævn for min søn, siden han ikke døde som kujon, men som troernes og de dybbarmede



troerinders forsvarer uden tanke på flugt eller undvigelse.

Substantivet ὠμωστῆς (207) betyder egentlig “en, der æder råt kød,” altså en umenneskelig skabning.<sup>82</sup> Dette ord optræder i alt fire gange i *Iliaden*, hvoraf de tre henviser til fugle (11.453-54), hunde (22.67) og rovfisk (24.82). Kun i denne sammenhæng bruges det om et menneske. Hekabe omtaler altså ikke Achilleus som en civiliseret person, men anvender et sprog, der passer til rovdyr og ådselædere. Med adjektivet ἄπιστος (troløs) spejler hun Achilleus’ egen bemærkning i 22.262 om, at der ikke findes ὄρκια πιστά (pagter, egt. “troskabseder”) mellem løver og mennesker. Samtidig priser hun Hektors heltedmod—og undlader med en mors selektive hukommelse at nævne, at Hektor jo flygtede tre gange rundt om byen og derfor ikke døde gennemført heroisk. Så meget desto mere for at fremstille ham som den brutale Achilleus’ direkte modsætning.

Ligheden mellem Hekabes og Achilleus’ respektive situationer er imidlertid påfaldende.<sup>83</sup> I begge tilfælde har en altopslugende sorg ført til en i praksis uslukkelig hævnthørst, som kun kan komme til udtryk ved ønsket om antropofagi. Kun enorm kærlighed og tilsvarende enorm sorg har kunnet føre dem til dette yderpunkt. De ønsker sig begge at kunne opsprætte manden, der dræbte deres elskede, og fortære ham med krop og sjæl. Hekabe ytrer sig endda mere præcist end Achilleus; hun vil ikke kun æde hans κρέα (kød), men hans ἥπαρ (lever), det centrale organ, hvor selve livskraften sidder.<sup>84</sup> Verbet προσφύω (et hapax legomenon i *Iliaden*), som her er oversat til “sætte tænderne i”, betyder at klamre sig fast og fremkalder et mygge- eller igleagtigt billede af Hekabe.<sup>85</sup> Hun vil være som en parasit for Achilleus, ikke blot et rovdyr. Ligesom sin svigerdatter Andromache i 22.437-72 er hun grebet af en dyrisk, nærmest mænadisk sindsbevægelse. Hekabes og

---

82. Det er værd at nævne, at Omestes i klassisk tid bliver en epitet for Dionysos. Ifølge Plutarch skal Themistokles have ofret tre persiske fanger til Dionysos Omestes forud for slaget ved Salamis (Them. 13.2-5). Denne historie bør, som enhver beskrivelse af menneskeofring i den klassiske verden, tages med et gran salt. Se Ekroth 2008: 101. Se også Porphyri, De abstinentia 2.55.

83. For Segals syn på den reciproke forbindelse mellem Hekabes tale her og Achilleus’ i 22.345-54, se Segal 1971: 61-62.

84. Som Prometheus kan bevidne (Hes. Th. 523-25). Se Holmes 2007: 78.

85. Richardson 1993: 295.

Achilleus' taler viser den måde, hvorpå sorg på begge sider af en konflikt kan nedbryde det sociale liv og få menneskelige normer til at gå i stå—selv for dem, der stolt identificerer sig som helte og kongelige. Forventningerne til almindelig opførsel mister al betydning, når et overjordisk kaos som Achilleus' introduceres. Kun det, at han og Hekabe holder sig tilbage fra at blive kannibaler, forhindrer samfundsordenen i at blive fuldstændig nedbrudt.

### At genfinde menneskeligheden

I 23. sang afholdes de ceremonielle begravelseslege til ære for Patroklos, hvor de græske tropper samles for at ære de døde og dyrke fællesskabet. Denne sang er tidligere blevet beskrevet som en overgang mellem den vilde og blodige Achilleus i 22. sang og den formildede Achilleus i 24. sang.<sup>86</sup> Legene forekommer at være hans chance for at tilslutte sig fællesskabet igen og markere slutningen på den normbrydende adfærd. Men Achilleus' sorg er ikke forbi, og han fremstår fortsat hvileløs og utilpasset blandt sine medsoldater. Dette kommer til udtryk, da han nægter at vaske sig forud for festlighederne og kalder det obligatoriske gilde (*δαίς*) for *στυγερός*, "væmmeligt": *ἀλλ' ἤτοι νῦν μὲν στυγερῇ πειθώμεθα δαιτί* (48).<sup>87</sup> Han spiser dog med, og her markeres det første skridt tilbage mod normalitetens rammer. Først nu, hvor sorgfasten er forbi, kan Achilleus' overgang tilbage til menneskeligheden begynde.

Det er da også en mærkbart mere socialiseret Achilleus, der er til stede ved legene. Han sponsorerer og fører tilsyn med dysterne, forliger stridende parter og udviser særlig respekt over for Nestor (616-23) og endda Agamemnon, med hvem stridsøksen lader til at være begravet (890-94).<sup>88</sup> Men selv efter legene kan han ikke sove, og han hjemsøges af Patroklos' ånd, som beder ham om at gennemføre begravelsesriterne. Ingen af Achilleus' normbrydende handlinger har i sidste ende givet ham varig tilfredsstillelse, og socialt samvær kurerer ham ikke. Han er gået for tæt på kanten til selvødelæggelse og kan ikke falde til ro igen. Hans valg af skæbne—et kort liv med storslåede gerninger—giver ham

---

86. Dunkle 1981: 11.

87. "Men lad os nu overgive os til det væmmelige måltid."

88. Hvilket Achilleus på Thetis' opfordring sørgede for at gøre i 22.55ff., da det stod klart, at deres konflikt havde mistet sin betydning.

ingen forløsning. Den kommer først, da han indtager sit første frivillige måltid siden sorgfastens slutning, og det med en vis tungsindig resignation, som vi ser i følgende scene.

Da Priamos træder ind i den græske lejr, finder han Achilleus siddende ved middagsbordet (24.475-76), hvor der som bekendt ikke bliver kæmpet. Her falder kongen på knæ og beder om at løskøbe sin søns lig. Da Priamos appellerer til Achilleus' følelser ved at nævne Peleus, opstår det ekstraordinære øjeblik, hvor de to fjender indgår i en fælles sorgbearbejdelse (509-12):

τὼ δὲ μνησαμένω ὃ μὲν Ἑκτορος ἀνδροφόνοιο  
κλαῖ' ἀδιὰ προπάροιθε ποδῶν Ἀχιλλῆος ἐλυσθείς,  
αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς κλαῖεν ἐὼν πατέρ', ἄλλοτε δ' αὖτε  
Πάτροκλον· τῶν δὲ στοναχὴ κατὰ δώματ' ὀρώρει.

Og de to mindedes, og den ene græd for menneskedræberen  
Hektor, nedbøjet som han var for Achilleus' fødder,  
mens Achilleus selv græd for sin far og endnu en gang  
for Patroklos; og deres jammer klingede gennem huset.

Participiet *μνησαμένω* står i dualis, hvilket fremhæver øjeblikkets intimitet. Fjenderne fremstår ikke som to individer, men som et par; ligemænd, der i fællesskab sørger over deres tab som en samlet enhed. Gentagelsen af verbet *κλαίω* (græder) fremhæver handlingens parallelitet yderligere. Derefter tager Achilleus initiativ til at dele et måltid (599-604):

υἱὸς μὲν δὴ τοι λέλυται γέρον ὡς ἐκέλευες,  
κεῖται δ' ἐν λεχέεσσ'· ἅμα δ' ἠοὶ φαινομένηφιν  
ὄψαι αὐτὸς ἄγων· νῦν δὲ μνησώμεθα δόρπου.  
καὶ γάρ τ' ἠύκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,  
τῇ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο  
ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώοντες.

Gamle herre, din søn er løskøbt, som du bad om,  
og hviler på en bære; ved daggry skal du selv få ham  
at se og hente ham. Men lad os nu ikke glemme  
aftensmåltidet. For selv skønhårede Niobe måtte tænke  
på mad, selvom tolv børn lå døde i hendes haller,  
seks døtre og seks livskraftige sønner.

Madens forbindelse til menneskelighed kunne ikke udtrykkes tydeligere end i dette billede. Homer tegner et tidløst billede af en sørgescene. Meget tyder på, at mennesker til alle tider har bearbejdet sorg med mad, både i og efter antikken. Der findes eksempelvis en parallel i den jødiske shiva-skik, som finder sted efter en begravelse. Her tager de efterladte i syv dage imod venner og menighed, som står for at forberede et *seudat havra'ah* ("trøstende måltid"). Måltidet må ikke være tilberedt af de pårørende selv.<sup>89</sup> Det er en ritualiseret måde at drage omsorg for de pårørende og minde dem om, at livet går videre, så de i sorgen og sårbarheden ikke glemmer deres dødelige kroppe og sygner hen. Det samme princip gør sig gældende i *Iliaden*. Før forsøgte de andre grækere forgæves at få Achilleus til at spise noget.<sup>90</sup> Nu er det Achilleus, der minder den bedrøvede Priamos om det samme. Han ved det, fordi han selv har oplevet det, og sidestiller derved både Priamos og sig selv med Niobe.

Under måltidet drager digteren en parallel til gesandtskabet i 9. sang og danner en formfuldendt ringkomposition. Achilleus sætter sig "ved den modsatte væg" (*ἐνθεν ἀνέστη τοίχου τοῦ ἑτέρου*, 596-97) over for Priamos og skaber derved en respektfuld distance, akkurat som han gjorde over for Odysseus.<sup>91</sup> Han skærer som vanligt kødet, men Patroklos' fravær vejer særligt tungt, da Automedon deler brødet ud i hans sted (625-26).<sup>92</sup>

---

89. Talmud: Mo'ed Katan 27b.

90. Il. 19.303-8.

91. Il. 9.217-18.

92. Il. 9.216-17.

Hektor, årsagen til Patroklos' fravær, bliver således henvist til uden navns nævnelse. Digteren gør her indirekte opmærksom på, at Achilleus' tab stadig kan mærkes og at der fortsat er en underliggende trussel om vold mod Priamos. Achilleus advarer ham da også to gange mod at provokere ham (560-70; 583-86). Sorgen og vreden tynger ham altså endnu, og han bliver aldrig helt fri af disse følelser. Men mens måltidet står på, kan han tøjle sit temperament, og deres samvær forbliver fredeligt trods dets skrøbelighed. At spise sammen er at knytte et fælles bånd, og måltidsscenen er et tegn på, at den sociale harmoni er på vej tilbage.<sup>93</sup>

Det er mærkbart, at Achilleus først finder en form for sindsro, da han spiser sammen med sin fjendes far. Ifølge Griffin formår måltidsritualet med Priamos at forløse "the passionate separateness of the hero".<sup>94</sup> Denne måde at bearbejde sorgen på viser sig at bringe Achilleus langt tættere på den forløsning, han før desperat søgte ved at faste og dræbe uhæmmet. Kun ved at dele et måltid med en person, som ligeledes er i sorg, kan han kurere sin asocialitet. Han indser og affinder sig atter med, at han er dødelig. Men hvor hans kontemplative forhold til døden i 9. sang afskar ham fra medsoldaterne og deres heroiske ideologi, knytter det nu bånd mellem ham og Priamos.<sup>95</sup> Scenen understreger og fuldender den tematiske forbindelse mellem mad og sorg i *Iliaden* og måden, hvorpå Achilleus gennem måltidet langsomt finder vej ud af sorgen og genfinder sin menneskelighed. Med anerkendelsen af behovet for mad vender hans kendetegnende selvbevidsthed tilbage. Dette afgørende måltid lykkes, hvor gesandtskabet i 9. sang slog fejl—det forsegler byttehandlen mellem de to parter.

Der sker en omvæltning i Achilleus' karakter, da han indvilger i at frigive Hektors lig. Ved at tage imod materielle goder i bytte for liget—hvilket han i sin sidste tale til Hektor ellers havde svoret aldrig at gøre—anerkender han endelig den heroiske reciprocitet som en uundgåelighed. Således falder hans ekstreme lidenskab til ro.<sup>96</sup> *Iliaden* ender med denne byttehandel og derved med Achilleus' accept af den. Han sætter en eksakt pris på et

---

93. Griffin 1980: 16.

94. Griffin 1980: 16.

95. Redfield 1975: 216.

96. Segal 1971: 61.

liv, efter han tidligere i digtet erklærede sit eget for uvurderligt<sup>97</sup> og i sorgen gjorde oprør mod både livets og dødens regler. Denne udvikling indrammes af måltidsritualet. Måltidets rensende effekt gør ham ikke fri af sorgen, men den giver ham hvile. Og da han lægger sig til at sove ved siden af Briseis i 24.675—hans sidste optræden i *Iliaden*—er det med en melankolsk, men fredfyldt accept af sin egen menneskelighed.

## Konklusion

Antropofagi er blandt de alvorligste tabuer i oldgræsk kultur. Flere mytologiske fortællinger advarer om de katastrofale følger, fortæring af menneskekød har. Derfor er det slående, at Homer i *Iliadens* 22. sang lader Achilleus benytte antropofagisk retorik over for den slagne Hektor. Korrekt tilberedelse og indtagelse af måltider spiller en vigtig social og rituel rolle i et "ordentligt" græsk samfund, og forkvæklelsen af måltidsritualet skaber et voldeligt kaos i *Iliadens* afsluttende fase.

Homers helte har det til fælles, at de må efterleve et strengt kodeks, hvor ærbare handlinger på slagmarken trumfer alt og bevidstheden om eftermælet er gennemgribende. Det fælles mål er at opnå udødelighed gennem berømmelse og indlemmelse i poesien. Men det heroiske kodeks er ikke uproblematisk, hvilket Achilleus er et omvandrende bevis på. Han nægter at indgå i reciprocitetskulturen, som helte ellers er bundet til. Med sin unikke selvbevidsthed og enorme lidenskab udfordrer han de ideologiske normer og skaber sin egen identitet, som svæver mellem menneske, dyr og gud.

Achilleus' ekstreme følelser og overnaturlige kampevner er tegn på den enorme indre kraft, der i sorgen over Patroklos kommer til fuld udfoldelse. Da gør Achilleus oprør mod sin egen dødelighed ved at nægte mad. Han bliver i dette øjeblik til noget andet og mere end et menneske, hvilket kommer til udtryk gennem et normbrydende ønske om at æde sin fjende. Først i mødet med Priamos, der ligesom Achilleus er i sorg, genfinder han sindsroen og reintegreres gennem et fælles måltid i menneskelighedens normer. Da han ved middagsbordet indvilger i at lade Hektors lig løskøbe, giver han endelig slip på genstanden for sit had, ligesom han ved Patroklos' begravelse gav slip på genstanden for sin

---

97. Il. 9.401-5.

kærlighed. Achilleus' passion falder til ro, de nødvendige begravelsesriter udføres, og den naturlige verdensorden genoprettes—alt imens Achilleus accepterer, at hans skæbne snart vil indhente ham. Achilleus er ikke den eneste repræsentant for nedbrydningen af menneskelige normer og værdier i krigstid; Homer tegner en sproglig og tematisk parallel på den trojanske side ved også at lade Hekabe udtrykke en antropofagisk hævntørst. Sorgen viser sig således at være lige ødelæggende og umenneskeliggørende på begge sider af krigen, og det kun fordi den i begge tilfælde er opstået af kærlighed.

Hverken Achilleus eller Hekabe fører dog den uhyrlige fantasi videre ud i livet end til ordene. Og så længe ønsket om antropofagi forbliver ufuldbyrdet, går menneskeligheden ikke uigenkaldeligt tabt. Hvad helten *ikke* gør og *ikke* spiser er i sidste ende lige så afgørende, som hvad han *gør* og hvad han *spiser*. Således forbliver kannibalisme i *Iliaden* på det retoriske og billedsproglige plan og bliver et symbol på tab af menneskelighed i krigstider og dens forbindelse til madvaner.

## Litteratur

- Bagg, R. 2019. "Introduction: These Rituals—What Are They Like?" i *Four by Euripides - Medea, Bakkhai, Hippolytos, and Cyclops*. Amherst: University of Massachusetts Press, 73-88.
- Bassett, S. 1921. "The Function of the Homeric Simile", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 52: 132-47.
- Buchan, M. 2001. "Food for Thought: Achilles and the Cyclops" i Kristen Guest (ed.), *Eating Their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, 11-34. Albany: State University of New York Press.
- De Quincy, T. 1876. "Homer and the Homeridae" i *Literary Criticism*, 60-172. Cambridge: The Riverside Press.
- Dunkle, J.R. 1981. "Some Notes on the Funeral Games: *Iliad* 23", *Prometheus* 7: 11-18.
- Edwards, M.W. 1991. *The Iliad: A Commentary, Vol. V: Books 17-20*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekroth, G. 2007. "Meat in Ancient Greece: Sacrificial, sacred or secular?" *Food & History* 5 (1): 249-72.
- Ekroth, G. 2008. "Burnt, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice" i Eftychia Stavrianopoulou, Axel Michaels, Claus Ambos (eds.), *Transformations in Sacrificial Practices – From Antiquity to Modern Times*. Münster: LIT Verlag.
- Finley, M.I. 1954. *The World of Odysseus*. London: The Folio Society.
- Frazer, J.G. 1890. *The Golden Bough*. Udgivet i New York: Macmillan, 1922.
- Glück, L. 1985. *The Triumph of Achilles*. New York: The Ecco Press.
- Griffin, J. 1980. *Homer on Life and Death*. New York: Oxford University Press.



- Hammer, D. 1997. "Achilles as Vagabond: The Culture of Autonomy in the *Iliad*", *The Classical World* 90 (5): 341-66.
- Holmes, B. 2007. "The *Iliad*'s Economy of Pain", *The American Philological Association* 137: 45-84.
- Kahane, A. 1992. "The First Word of the Odyssey", *TAPA* 122: 115-31.
- Lawrence, E.A. 1994. "The Centaur: Its History and Meaning in Human Culture", *Journal of Popular Culture* 27 (4): 57-68.
- Leaf, W. 1892. *A Companion to the Iliad, for English Readers*. London: Macmillan and Company.
- Lindenbaum, S. 2004. "Thinking about Cannibalism", *Annual Review of Anthropology* 33: 475-98.
- Lowe, N.J. 2000. *The Classical Plot and the Invention of Western Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1965. "Le triangle culinaire", *L'Arc* (Aix-en-Provence) 26: 19-29. På engelsk ved Peter Brooks i Carole Counihan & Penny van Esterik (eds.), *Food and Culture: A Reader* (1997) 36-53. London: Routledge.
- Mathiesen, H.E. 1993. *Til bords med de homeriske helte*. Århus: Tidsskriftet SFINX.
- Nagy, G. 1979. *The Best of the Achaeans – Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Neal, T. 2006. "Blood and Hunger in the *Iliad*", *Classical Philology* 101 (1): 15-33.
- Owen, E.T. 1946. *The Story of the Iliad*. London: Bristol Classical Press.
- Quiller, B. 1981. "The Dynamics of Homeric Society", *Symbolae Osloenses* 56: 109-55.
- Redfield, J. 1975. *Nature and Culture in the Iliad – The Tragedy of Hector*. Durham: Duke University Press.

- Richardson, N. 1993. *The Iliad: A Commentary, Vol. VI: Books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, D.S. 1940. "The Food of Achilles", *The Classical Review* 54 (4): 177-80.
- Rose, G.P. 1979. "Odysseus' Barking Heart", *TAPA* 109: 215-30.
- Rundin, J. 1996. "A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society", *The American Journal of Philology* 117 (2): 179-215.
- Schadewaldt, W. 1965. *Von Homers Welt und Werk*. Stuttgart: Koehler.
- Segal, C. 1971. *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*. Leiden: Brill.
- Sevelsted, R. 2010. "Heroiske idealer og lyriske stemmer – synet på døden i tidlig epik og elegi", *Aigis: Nordisk tidsskrift for klassiske studier* 10 (2).
- Silk, M.S. 1987. *Homer: The Iliad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snodgrass, A.M. 1974. "An Historical Homeric Society?", *The Journal of Hellenic Studies* 94: 114-25.
- Sordi, M.M. 1989. "Grain and Glory: Eating Practices in Homer's *Iliad*", *War, Literature, and the Arts* 1 (1): 80-90.
- Vernant, J.P. 1980. "La belle mort et le cadavre outragé" i Gherardo Gnoli & Jean-Pierre Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (1982). Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Vernant, J.P. 1999. *L'Univers, les Dieux, les Hommes – Récits grecs des origines*. Paris: Le Seuil.
- Wilson, D. 2002. *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. Cambridge: Cambridge University Press.