

851938

BIBLIOTHÈQUE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
FASCICULE CENT QUATRE VINGT DEUX

APOLLON ROMAIN

Essai sur le culte d'Apollon
et le développement du « Iitua Græcus »
à Rome des origines à Auguste

PAR
JEAN GAGÉ

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
ANCIEN MAÎTRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1955

4880
Ch 3. Apollon, dieu de Rome
les agents rompiennes et
les debuts de la propagande
bythagoriciante
p 297 - 447
Conclusion p 685 - 697

CONCLUSIONS

Si nous devions définir d'un mot l'influence du culte d'Apollon et du *ritus Graecus* dans la religion romaine du ^v^e siècle av. J.-C. au début de l'Empire, nous dirions que « le style, c'est le dieu » : c'est-à-dire à la fois que l'importance et la signification du culte d'Apollon à Rome ne se mesurent durant cette période qu'aux progrès des rites et de la liturgie qu'il dirige, et que, dans ces rites, contrôlés en même temps que son culte par le collège *sacris faciundis*, souffle réellement un esprit apollinien. Si l'on prenait le culte en lui-même, sacrifices et temple, au moins jusqu'à Auguste, il paraîtrait n'avoir eu qu'une influence secondaire, quoique déjà l'institution des jeux annuels au temps de la 2^e guerre punique ait haussé son prestige au niveau des plus grandes divinités de l'Etat. En un certain sens, le dieu a été longtemps subordonné à l'action religieuse que l'on pouvait mener sous son nom. Et il n'est pas sûr que ce calcul lui ait porté préjudice, puisque, à partir du moment où Auguste l'aura pourvu d'un temple éclatant en pleine cité, il semble avoir perdu beaucoup de ces influences.

Dans quelle mesure fut-il, comme il est généralement admis, l'instrument principal de l'« hellénisation » de la religion romaine ? — Les conclusions auxquelles nous sommes arrivé sont, reconnaissons-le, un peu paradoxales. Il est certain qu'aux ^v^e et ^{iv}^e siècles encore, dans une Rome où la religion publique restait très indigène, et associée rigoureusement aux cadres fermés d'une société hiérarchisée, l'arrivée et les premières manifestations d'Apollon firent l'effet d'une sorte d'ouverture de la vie religieuse. Ses fêtes mobilisaient toutes les classes sociales sans distinction ; elles prêchaient parfois une hospitalité abolue ; elles semblaient abolir pour un temps, non seulement les divisions sociales entre les groupes de la cité, mais jusqu'à la distance entre Romains et étrangers. Ce n'étaient là au reste que des jours exceptionnels, sorte de trêves d'Apollon, puisque les livres sibyllins, de plus en plus attribués à

son influence, n'ont cessé au contraire d'appliquer à l'*alienigena* un traitement soupçonneux, quelquefois cruel. Mais il est incontestable que le plus caractéristique et le meilleur de l'apollinisme à Rome, ç'a été cet esprit d'unanimité sociale, cette fraternité à la fois cordiale et religieuse, et cette espèce d'optimisme pieux, sans froideur et sans excès non plus, qu'on trouvait si rarement dans les cultes nationaux de Rome. Dans une société exceptionnellement armée, parmi toutes celles de l'Antiquité, pour la conquête militaire, au point d'y ramener une grande partie de son civisme, Apollon est un conquérant singulier et presque un conquérant à rebours, armé surtout d'instruments rituels. Il a fallu des siècles pour que ce Médecin devînt un garant de la victoire romaine, et, quand il le sera clairement devenu à Actium, sa cithare deviendra logiquement symbole de paix complète. Nous serions tenté d'appliquer à ce culte les définitions qu'Henri Bergson a données dans son dernier livre des « religions ouvertes » : non seulement il n'a cessé d'ouvrir la cité romaine, avec une longue patience, à de nouveaux cultes considérés d'abord comme étrangers, mais il y a fait circuler périodiquement, comme avait fait jadis, croyait-on, la magie de Numa, des courants d'absolue fraternité religieuse, au point que la figure même du lieu demeura presque mouvante, et, quoiqu'elle fût si bien faite pour attirer les jeux faciles de l'iconographie, semble être restée longtemps exceptionnellement sobre en idoles cultuelles. Des supplications aux lectisternes et de ceux-ci aux jeux séculaires réformés, il conviait la population romaine à une entente exceptionnelle avec les dieux, d'un climat plus proche de celui des théoxénies grecques que de celui de la positive *pax deorum* de la religion officielle, sorte de froid constat d'un état favorable ou neutre des dieux. Dans le même temps d'ailleurs qu'il exalte l'émotion religieuse, il la contrôle et l'ordonne ; il lutte à sa manière contre les tentations populaires des orgies superstitieuses ou des dérèglements collectifs, de la *lascivia*. Sur ce style rituel pourra s'élever à Rome la haute spiritualité des messages virgiliens ; il ne faut pourtant pas oublier que, plus encore que les autres cultes romains, celui d'Apollon a d'abord vécu des principes de la superstition et spécialement de l'attention attachée aux prodiges, et que sa cathartique a d'abord été faite de *remedia* pour détourner les conséquences de ces avertissements.

Aussi n'a-t-il guère eu pendant les premiers siècles d'autre propagande que celle d'un style liturgique à part ; mais celui-ci était original autant que sobre. Ce que représente Apollon, le public romain, au moins jusqu'à la fin du III^e siècle, le comprend moins en fréquentant son temple, qui est unique, extra-poméral, et presque modeste, qu'en participant sous la direction du collège de ses *antistites* à l'une de ces grandes cérémonies processionnelles qu'il lance vers un des temples de l'intérieur de la ville, avec un apparent désintéressement, chacun y portant un rameau, voire une couronne de laurier, chacun ayant versé sa cotisation, la *stips*. Il respecte, il consolide même les religions populaires ; longtemps il parut complaisant à la plèbe ; il favorise surtout les dévotions matronales. L'essentiel est que, chaque fois, le public apprenne de lui comment s'agenouiller et prier. Et il l'enseigne seulement par l'entremise d'un singulier collège, qui est censé avoir les secrets que n'ont pas les autres prêtres de l'Etat ; collège peu sacerdotal, à certains égards, mais doué du pouvoir d'innover, quand les autres n'ont que celui de conserver. Malgré le zèle que des familles romaines ont témoigné pour son culte, il est remarquable qu'Apollon, jusqu'à Auguste, ait fort peu suscité de dévotions personnelles ; il semble que les Romains n'aient pu, durant toute la République, l'invoquer que collectivement.

Que, dans l'ensemble, cet esprit apollinien vienne des cultes grecs, on n'en peut naturellement douter. Mais de quelle Grèce, par quel chemin ou par quelles étapes ? C'est là-dessus que notre enquête nous amène à nous écarter de quelques opinions reçues.

Tout d'abord, nous croyons avoir montré que le culte d'Apollon à Cumae n'a pas été déterminant au point de servir en quelque sorte de métropole à celui de Rome ; que celui de Delphes, d'autre part, n'a eu sur l'apollinisme romain qu'une influence limitée, et jamais très continue, son prestige n'ayant agi que par une série d'épisodes ; il lui a donné peu d'éléments positifs, malgré des contacts incontestables ; et il a exercé son action parallèlement à celle du collège *sacris faciundis* plutôt que directement sur celui-ci. A l'origine du culte romain d'Apollon, et surtout de celui du dieu-médecin, il y a une dévotion probablement mûrie depuis le VI^e siècle au moins sur les rives du Tibre inférieur, entre Caeré, Véies et Tusculum, et d'avance favorisée par l'orientation de quelques cultes

prophylactiques contre les *pestilentiae*. Le rôle possible d'une ville tibérine comme Fidènes, dans l'état actuel de nos connaissances, ne peut représenter qu'un point d'interrogation ; mais, dans la mesure où les premières fêtes d'Apollon ont été, comme nous le croyons, principalement des rites pour détourner les épidémies d'été du Latium et des rives fiévreuses du Tibre, elles ont pris logiquement la suite au calendrier des rites « quinctiliens » et caprotins, sur lesquels l'influence de la religion fidénate nous paraît très probable.

Quant aux livres sibyllins, il nous est difficile de suivre complètement la tentation de certaine thèse récente — celle surtout de M. W. Hoffmann — d'après laquelle ils auraient été plus étrusques et italiens que grecs à l'origine, et ne se seraient hellénisés qu'à partir des deux derniers siècles ; car ce qui nous a frappé, en un sens d'abord tout contraire, c'est, avec la propagande des *carmina Marciana*, la force de réviviscences justement italiennes dans la 2^e moitié du III^e siècle, sous le prête-nom de la Sibylle. Mais nous n'abuserons pas de cette constatation. Nous croyons réellement que durant les siècles antérieurs, ces livres furent traités par Rome de la même façon et dans le même esprit que des *libri fatales* l'étaient par des cités étrusques comme Véies sa voisine, et que, si très tôt la langue grecque et le nom de la Sibylle furent appelés à rehausser leur prestige, les prescriptions rituelles qu'ils proposaient aux consultations des duumvirs (ou décemvirs) procédaient moins de religions proprement helléniques que d'un vieux fond de superstitions propre à d'anciennes populations d'Italie. L'opposition classique, ethniquement en partie légitime, entre Latins et Sabins, nous a d'ailleurs paru également incapable d'en rendre compte ; derrière les Sabins eux-mêmes, comme le sentait M. Piganiol, nous soupçonnons les survivances de groupes plutôt ombriens, voire « illyriens » ; nous n'excluons pas non plus l'hypothèse d'un historique substrat sicule dans le Latium même. L'enquête méthodique sur cette proto-histoire religieuse de l'Italie Centrale échappait à notre compétence et ne pouvait trouver place en cet ouvrage ; mais nous croyons que les recherches futures pourront parfois expliquer certaines affinités que nous avons notées, plus précises entre les plus anciens rites « sibyllins » et de vieilles superstitions asianiques qu'entre eux et les pratiques religieuses du vrai

monde hellénique. Si nous ne nous sommes pas trompé, notamment, dans l'essai de reconstitution d'un primitif supplice duumviral, prototype des rites de procuration du prodige biologique de l'androgynie, il faudra admettre que les premiers *remedia* sibyllins ont apporté à Rome le souvenir de traditions originaires, non seulement d'Etrurie peut-être ou d'Ombrie, mais d'Asie Mineure ; ne fut-ce point aussi bien le premier foyer du culte cathartique d'Apollon ? — Le rôle des Livii au III^e siècle dans le développement des rites décemviraux s'en expliquerait mieux, comme aussi le fait que les superstitions de l'Italie Centrale s'y croisent étroitement avec des traditions d'Italie Méridionale, désormais considérées avant tout comme tarentines.

Et là est notre seconde observation principale : l'influence des colonies grecques de l'Italie du Sud, quoique moins nette que sur le premier Hercule romain, ou plutôt moins facile à déterminer faute de mythes aussi localisés, a visiblement été essentielle et diffuse dans le développement de l'Apollon romain primitif ; et en ce sens, il faut compter en bonne place celle du dieu de Cumès, à condition de ne pas la considérer comme exclusive. Or les survivances de l'apollinisme rituel de Grande-Grèce, concentrées au temps de Pyrrhus à Tarente, parce que Tarente seule avait gardé l'importance d'une grande ville, nous paraissent redevenir visibles dans l'apollinisme romain des III^e et II^e siècles ; et nous disons bien apollinisme rituel, car il ne s'agit pas seulement de l'influence spéculative et mystique des conventicules pythagoriciens. Mais il nous a paru caractéristique aussi que les influences de Tarente n'arrivent alors à Rome que déjà naturalisées italiennes, et par le truchement d'oracles aussi peu grecs que les *carmina Marciana* ; d'autant plus qu'au même moment les poètes que Rome recrute en Italie Méridionale — et qu'elle associe, chose remarquable, justement aux manifestations du *ritus Graecus* — lui composent une littérature qui se met certes à l'école de la grecque, mais exprime avec force les traditions latines et italiennes. Historiquement le fait est d'importance ; il signifie que, sur le plan de la culture et de la vie religieuse, Rome est passée de modèles presque proto-helléniques à des modèles de Grande-Grèce, presque sans rien connaître de l'hellénisme classique des V^e et IV^e siècles, et même sans beaucoup de contact avec la civilisation proprement hellénistique

— l'alexandrinisme ne l'ayant atteinte qu'au dernier siècle. Et à peine les influences de Grande-Grèce agissent-elles presque directement sur elles, une Grande-Grèce moribonde, à vrai dire, et repliée sur des souvenirs archaïques, que des pythagoriciens, ou plus exactement des pythagorisans, lui en donnent une version particulière. Nous n'avions pas à refaire l'histoire entière de leur propagande, mais seulement à essayer de préciser les rapports qu'elle put avoir avec celle de l'apollinisme. Or les indices observés nous ont convaincu que le premier et le plus efficace milieu où avait agi le pythagorisme à Rome avait été constitué par des groupes gentilices intéressés à mettre en honneur dans la religion romaine les traditions rituelles attribuées à Numa, et pour la plupart se prétendant issues de ce législateur royal. Ils nous ont obligé à réviser l'opinion qui semble généralement admise, même après les travaux de M. Carcopino, que la légende romaine de Numa soit une élaboration des pythagoriciens. Il nous a semblé plutôt que les groupes réunis autour des traditions numaiques, et par-là même travaillant pour les populations italiques, avaient frayé la voie au pythagorisme, en se servant de ses principes pour présenter comme philosophique et quasi novatrice une religion qui rassemblait en fait des survivances italiques relativement authentiques. Et, par ce détour, nous avons cru retrouver le dernier legs de cette Dodone à laquelle l'Italie proto-historique nous paraît avoir dû de larges directives religieuses.

Plus généralement et à plusieurs reprises dans son histoire, au temps de la guerre d'Hannibal quand menaçaient les défections, à l'époque de la Guerre Sociale où le problème pour Rome était simplement de garder le contrôle de l'Italie, à la veille d'Actium où il s'agissait de la mobiliser contre une menace orientale, ou jugée telle, la propagande au nom d'Apollon nous a paru représenter pour les Romains un instrument efficace de rassemblement religieux des Italiens. Peut-être trouvera-t-on insuffisante la part que nous avons faite aux influences directes des grands sanctuaires grecs aux deux derniers siècles. Il est évident qu'elle n'a pu être nulle ; mais, s'agissant d'un dieu aussi hellénique d'origine, nous croyons avoir eu le droit de les juger décevantes. Le culte s'est naturalisé romain, en vraie profondeur, à l'époque même où Rome commençait de fréquenter librement, ou plutôt en souveraine,

Delphes, Délos, Claros, etc. Elle a généralement flatté ces centres apolliniens, mais le déclin de leur influence ne lui a pas échappé, et Auguste en a probablement tiré la leçon en faisant du temple construit par lui sur le Palatin comme le principal foyer du culte et l'abri des « vrais oracles ».

Que penser en effet de cet apollinisme augustéen, offert comme la suprême expression de piété à un monde substantiellement pacifié par la victoire d'Actium ? Nous n'avons pu manquer naturellement de remarquer ce qu'il a de nouveau par rapport à l'ancienne tradition du *ritus Graecus*, de presque révolutionnaire dans l'initiative même, toute personnelle, du nouveau temple, si l'on se rappelle les règles observées jusque-là par le collège *sacris faciundis*, de paradoxal lorsqu'on le compare aux autres entreprises religieuses d'Auguste. Ceci dit, nous avons surtout été frappé par la profondeur en laquelle s'enracinait son culte. Non seulement il se dessinait nettement avant Actium, qui ne lui a donné que l'atout d'ailleurs décisif d'un « miracle », mais déjà il regroupait avec soin des courants divers. Les traditions apolliniennes des Julii ne nous ont pas paru y compter pour beaucoup ; ou du moins, au temps de la dictature de César, elles ne commençaient à prendre quelque importance qu'en fonction des progrès de la propagande sibylline, celle-ci acceptant parfois de transférer sur le nom de cette *gens* des promesses dont, à la génération antérieure, des Cornélii s'étaient curieusement servis. Il n'est guère douteux que ce nouveau sibyllinisme, qui annonce sous des formes variées l'avènement d'un *regnum*, n'ait eu ses sources principales en Asie Mineure et dans l'Egée ; ni qu'il ait eu depuis le temps de Mithridate, peut-être dès celui d'Antiochus, quelque pointe antiromaine plus ou moins vive. Il était apparemment pénétré de l'influence de spéculations et de cultes propres à l'Orient grec, et depuis les tentatives d'Eupator il commençait peut-être de transcrire parfois les nostalgies religieuses de milieux d'origine iranienne, qui feront plus tard le succès et de la propagande des « mages » et les progrès du mithriacisme. Entre 41 et 31, on doit admettre qu'il essaya logiquement d'exploiter les projets politiques et religieux formés autour d'Alexandrie par le couple hiérogamique d'Antoine et de Cléopâtre. Alors les oracles sibyllins ont remué l'opinion mondiale, et, derrière des supercheries politiques presque grossières, il est probable qu'ils

ont fait luire plus haut le message d'un grand Renouveau du monde. L'opinion des esprits spéculatifs en a été troublée à Rome, mais dans la mesure où il y a été sensible, un Nigidius Figulus s'est d'autant plus détourné des réalités politiques du *regnum* de César.

L'œuvre la plus profonde et la plus intelligente d'Auguste a sans doute été de réconcilier réalistes politiques et mystiques autour d'un Apollon qui, quoique lié de trop près à sa personne, à sa maison, à son régime, apportait réellement une paix longtemps désirée et lui donnait les symboles d'une piété optimiste ; d'un Apollon surtout qui consommait en son propre *regnum*, à Rome et au profit de l'Empire romain, les destins déroulés par sa Sibylle. Il a désarmé avec une remarquable patience ce qui restait d'antiromain ou d'antonien dans les courants de ce prophétisme très délibéré ; il a feint parfois de ne pas tout comprendre de certains oracles. Surtout il a profité de l'adhésion des meilleurs poètes, redevenus pour le servir des *vates* presque cultuels, pour fonder les titres romains de l'apollinisme sur les thèmes des origines troyennes définitivement consacrés, et de l'accord des demi-mystiques pour transposer l'avènement du nouveau siècle d'or en une inauguration séculaire selon les plus hauts rites du style apollinien. C'est là un travail subtil, très calculé, trop conscient peut-être. Non seulement tous les prophètes de l'Orient grec ne s'en contentèrent peut-être pas, mais avec l'affermissement du pouvoir impérial, l'évidence de ses tendances autoritaires sous les successeurs d'Auguste, l'accord sera vite rompu ; à la génération suivante, les mystiques d'observation néo-pythagoricienne, en honorant le dieu de Leucade, garant des vertus du saut de Sapphô, ne croiront sans doute plus servir le culte actien d'Auguste. De leur côté, les vrais mages d'Asie commenceront de lancer plus hardiment les thèmes de leur eschatologie mazdéenne. L'effort aventureux et, comme toujours, théâtral de Néron pour regrouper tous ces courants autour de sa personne de prince apollinien et solaire ne fera que compromettre le meilleur du dessein d'Auguste.

Pourtant, en ces derniers développements, où le *ritus Graecus* n'avait plus rien à gagner et où s'effaçait la vocation même des quindécemvirs, de plus en plus asservis à la direction impériale, une continuité relative se retrouve : elle tient essentiellement dans

le force logique et comme irrésistible avec laquelle l'ancien dieu-médecin, le grand Expiateur aux secrets liturgiques, tend à se fondre dans les images grandioses et sommaires d'une pure théologie solaire. Cette théologie emportera peu à peu l'Empire romain et les empereurs dans ses vertiges. Le développement du culte d'Apollon durant près de cinq siècles de la République y avait préparé les Romains d'une façon qui n'est pas négligeable et le culte palatin d'Auguste lui faisait déjà presque ouvertement sa part. Mais il est facile aussi de comprendre pourquoi Apollon, devenu dieu impérial, n'y pouvait guère gagner. Pourvu d'un temple magnifique en pleine Rome, il a pu regarder Jupiter Capitolin d'égal à égal ; mais jamais il n'a pu reprendre à son profit, aux premiers siècles de l'Empire, l'action religieuse étendue sur les autres cultes, la propagande de style que sa situation de dieu extrapoméral lui avait permises.

V. - RELATIONS AVEC LES GRANDS SANCTUAIRES HELLÉNIQUES

a) sur les relations avec Delphes et l'oracle pythien :

- E. PAIS, *Storia critica di Roma*, t. II, 1915 (discussion des traditions romaines).
 R. FLACELIÈRE, *Les Aitoliens à Delphes. Contribution à l'histoire de la Grèce centrale au III^e siècle av. J.-C.*, Paris, 1937 (fasc. 143 de la Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome).
 G. DAUX, *Delphes au II^e et au I^{er} siècle, depuis l'abaissement de l'Etolie jusqu'à la paix romaine*, Paris, 1936 (fasc. 140 de la même Bibliothèque).
 H.W. PARKE, *A history of the Delphic oracle*, 1939.
 J. BAYET, *La mort de la Pythie*, dans les *Mélanges Félix Grat*, I (1948), p. 53 sq.
 P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950 (fasc. 170 de la Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome).
 Voir aussi la série des fascicules des *Fouilles de Delphes*, publiés par l'Ecole française d'Athènes, surtout le t. III (Epigraphie).

b) sur Délos :

- J. HATZFELD, *Les Italiens résidant à Délos*, dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XXXIV, 1912, p. 5-218.
 M. BULARD, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, Paris, 1926 (fasc. 131 de la Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome).
 Voir aussi la série des fascicules de l'*Exploration archéologique de Délos* publiés par l'Ecole française d'Athènes, notamment A. Plassart, *Les sanctuaires et cultes du Mont Cynthe* (XI), et E. Lapalus, *L'Agora des Italiens* (XIX).

c) sur Claros :

- Ch. PICARD, *Ephèse et Claros, Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, 1922 (fasc. 123 de la Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, ch. IX).

VI. - SUR LES COURANTS PYTHAGORICIENS
ET LES TRADITIONS NUMAIQUES

- E. PAIS, *Storia critica di Roma*, I, Rome, 1913 (critique de la légende de Numa).
 A. GIANOLA, *La Fortuna di Pitagora presso i Romani, dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catane, 1921.

- A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Turin, 1924.
 J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1927.
 ID. *Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue*, Paris, 1930.
 ID. *Les origines pythagoriciennes de l'Hercule romain*, dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942, p. 173-206.
 K. GLASER, s.v. Numa, dans la *Real-Encyclopädie de Pauly-Wissowa*, 33^e Halbband, 1936, col. 1242-1253.
 A. DELATTE, *La philosophie des livres de Numa*, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Bruxelles*, classe des Lettres, XXII, 1936, p. 28-40.
 P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuse*, Paris, 1937 (fasc. 141 de la Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome).
 P. WUILLEUMIER, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris, 1939 (fasc. 148 de la Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome).
 J. GAGÉ, *Pyrrhus et l'influence religieuse de Dodone dans l'Italie primitive*, dans la *Revue d'Histoire des Religions*, de 1954 et 1955.

VII. - SUR L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE AU DERNIER SIÈCLE AV. J.-C.
ET SUR LE CULTE ACTIEN

- C. PASCAL, *Il culto di Apollo nel secolo di Augusto*, dans le *Bull. Com.*, 1894, p. 53 sq.
 W. FOWLER, *Roman ideas of deity in the last century before the christian era*, Londres, 1914.
 W. DEONNA, *La Légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde*, dans la *Revue d'Histoire des Religions* de 1921, LXXXIII, p. 32 sq., 163 sq. ; LXXXIV, p. 77 sq.
 M. ROSTOVITZ, *Augustus*, dans les *Studies in language and literature* de l'Université de Wisconsin, XV, 1922, et dans les *Römische Mitteilungen*, 1923-1924, p. 281 sq.
 W. WEBER, *Der Prophet und sein Gott, Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils*, Leipzig, 1925 (fasc. 3 des Beihefte zum alten Orient).
 H. WAGENVOORT, *Vergils vierte Ekloge und das Sidus Julium*, dans les *Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Deel 67, série A, n^o 1, 1929, p. 1-37.
 L. ROSS TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931.
 ID. *Party politics in the age of Caesar*, Berkeley-Los Angeles, 1949.