

El calendario de los terapeutas descritos por Filón de Alejandría en su tratado *De vita contemplativa*

The Calendar of the Therapeutae as Described by Philo of Alexandria in *De vita contemplativa*

Diego Andrés Cardoso Bueno

diegoandrescardoso@ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

ORCID ID: 0000-0001-6838-6761

Recibido: 06/06/2022 | Aceptado: 08/05/2023

<https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v72.25086>

Resumen

Los terapeutas descritos por Filón en el tratado *De vita contemplativa* estaban asentados a las afueras de Alejandría, en un poblado donde llevaban una vida ascética de estudio y oración. Apartados del mundo pasaban sus días en la soledad de su propio refugio, pero tenían cada semana una jornada de convivencia, la del *Sabbat*. Su vida estaba regulada por un calendario sabático y pentecontal, es decir, basado en los números siete y cincuenta, y a su vez enmarcado en un contexto hemerológico solar. Mientras que el siete se relacionaba con el *Sabbat*, el cincuenta estaba referido al día de la fiesta grande de la comunidad que acontecía cada siete semanas, desde el atardecer del día cuarenta y nueve hasta el amanecer del cincuenta. En este artículo trataremos de explicar las características de este peculiar calendario y sus relaciones con otros del momento.

Palabras clave: calendario; sabático; terapeuta; lago mareotis; pentecontal.

Abstract

The Therapeutae described by Philo in his treatise *De vita contemplativa* were settled on the outskirts of Alexandria, in a village, where they led an ascetic life of study and prayer. Secluded from the world, they spent their days in the solitude of their own refuge, but they had a weekly Sabbath day of fellowship. Their life was regulated by a Sabbath and Pentecontad calendar, that is, based on the numbers seven and fifty, and overall inserted in a solar hemerological context. While number seven was related to the Sabbath, number fifty was associated with the day of the great feast of the community, that took place every seven weeks, from sunset on the forty-ninth to sunrise on the fiftieth. In this article we will try to explain the characteristics of this peculiar calendar and its relationship with others of the time.

Keywords: calendar; sabbath; therapeutae; mareotis lake; pentecontad.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Cardoso Bueno, D. A. (2023), El calendario de los terapeutas descritos por Filón de Alejandría en su tratado *De vita contemplativa. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebrea*, 72, 9-34. <https://doi.org/10.30827/meahhebreo.v72.25086>

1. Introducción

Los terapeutas, asentados a las afueras de Alejandría junto al lago Mareotis, conformaban una comunidad ascética judía peculiar de rasgos muy espirituales, compuesta por hombres y mujeres célibes que vivían en un régimen de igualdad, algo muy excepcional en aquellos momentos¹. Estos ascetas-filósofos tenían en relación a la observancia de la Ley una posición especial, pues a pesar de no alejarse drásticamente en la práctica del canon judío, ὀρθοπραξία, sí lo alteraban en algunos aspectos; pero además, en sus orientaciones teóricas, ὀρθοδοξία, eran también más flexibles y tenían sus propios enfoques (Vegas Montaner y Piñero, 2007: 161)², por lo que podemos deducir que era una congregación que sin ser apóstata, se mantenía en una actitud muy *sui generis* respecto del judaísmo templario³. De hecho, esta posición, que no estaba demasiado acorde con la perspectiva mosaica filónica, fue censurada por el filósofo como se puede advertir en alguna de sus obras (Ph. *Migr.* 86-93).

La comunidad filosófica de los terapeutas también tuvo, en cuanto al calendario hebreo, una visión peculiar al ser dentro del judaísmo un colectivo, como hemos adelantado, más atento al espíritu de la Ley que a la propia norma⁴, algo que los separaba

1. N. B. Las abreviaturas de los textos filónicos citados en este artículo obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por David T. Runia, (Ed.), [en] *Studia Philonica Annual* 10, Atlanta, SLB Press, 1998, p. 206-208. Cf. también *The SBL Handbook of Style*, 2nd edition. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. El DGE del CSIC no recoge la mayor parte de las abreviaturas filonianas. Para los nombres en latín de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Cohn, L., Wendland, P., Reiter, S. y Leisegang, H. (Eds.), 1896-1926, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berlin: Berolini G. Reimeri. Para los nombres en español de los tratados de Filón de Alejandría seguimos los anotados por Martín, J. P. (Ed.) 2009-2023, *Filón de Alejandría. Obras Completas*, vols. 1-6. Madrid: Trotta.

Sobre el tema de la mujer en la comunidad de los terapeutas, cf. Cardoso Bueno, D. A. (2022a), 63-86.

2. Aunque este comportamiento más laxo se puede aplicar a la diáspora en general, creemos que es especialmente adjudicable a los mareóticos. No obstante, hay que tener presente dos cuestiones: que el judaísmo constituyó, como el resto de las religiones de entonces, más una ὀρθοπραξία que una ὀρθοδοξία, y que las divisiones sectarias, debido a la diversidad de enfoques, eran algo habitual en esta religión desde tiempo atrás.

3. En este sentido conviene recordar las palabras del profesor Giménez de Aragón: «El concepto actual de religión en el mundo occidental consiste en un sistema integrado de creencias y prácticas relacionado con lo divino, una categoría inexistente en la Antigüedad, época en la que la palabra latina *religio* significaba simplemente «cultos y ritos practicados por un pueblo», y hacía referencia fundamentalmente a la organización de sacerdotes, templos y sacrificios. Cada *populus* (ἔθνος) tenía su *religio*. Ni las creencias ni la ética tenían que ver con la *religio*, sino con la filosofía, que no era ya étnica, sino que podía ser universal». Giménez de Aragón, 2018: 292. Es decir, que cuando nos referimos a este concepto estamos aludiendo a unas prácticas o, lo que es igual, a la ὀρθοπραξία, y no a un sistema complejo de pensamiento constituido como llegaron a ser las religiones posteriormente.

4. El calendario hebreo era un elemento sagrado, no solo por su origen divino según la tradición, sino por depender de él la celebración de las principales fiestas religiosas nacionales judías, así pues, su observación constituía un mandato que formaba parte de las prescripciones de la Ley. Sin embargo, los terapeutas no tuvieron en cuenta esta norma y elaboraron un calendario adaptado a sus propias celebraciones litúrgicas, que aun inspirado en la tradición judía no coincidía con el templario. Taylor, 2003: 153.

de otras corrientes mosaicas y del mismo Filón, aunque en el tratado *De vita contemplativa*, donde los describe, no lo expresara.

Precisamente, uno de los elementos que llama la atención en este sentido, y que resulta más importante a la hora de definir al grupo terapeuta mareótico va a ser su original calendario, ligado íntimamente a todos sus rituales y vida cotidiana, cuyo análisis nos proporcionará un mejor conocimiento de las singularidades filosóficas y religiosas de este peculiar grupo ascético⁵.

2. El calendario judío y sus variantes

El calendario oficial judío había pasado de tener una naturaleza solar, en un primer momento, a regirse por una referencia lunar, por lo que había que proceder a realizar intercalaciones en el mismo cada cierto tiempo para no alejarse demasiado de la realidad cósmica, a la que se aproximaba más el cómputo basado en el ciclo solar. Este calendario, que fue adoptado por el sacerdocio jerosolimitano por influencia seléucida en tiempo de los Macabeos, pudo haber sido extendido a otros ámbitos judíos en la época de los Asmoneos. En él la contabilidad temporal estaba fundamentada en diversos elementos, unos astronómicos, otros matemáticos y algunos muy relevantes de ascendencia religiosa y ritual (Taylor, 2003: 160; Bactrina, 1970: 27)⁶. Su gestión estaba encomendada al Sanedrín, una asamblea de setenta sabios más el Sumo Sacerdote de Templo de Jerusalén. Como sucedía en muchos calendarios de la zona, la compleja contabilidad temporal se basaba en la hebdómada o semana de siete días⁷. En el caso hebreo esta duración, más que a cuestiones astrológicas o científicas, que también, cual

5. La existencia de los terapeutas fue puesta en duda durante mucho tiempo, sin embargo la mayoría de los estudiosos en la actualidad aceptan su historicidad, aunque admitan que Filón los presenta un tanto sublimados, ya que lo que el alejandrino realiza en su tratado *De vita contemplativa* es un encomio de esta comunidad filosófica con una finalidad protreptica. Martín, 2009: 155; Standhartinger, 2015: 314-344. Para una visión pormenorizada de la controversia histórica acerca de la existencia de la comunidad de los terapeutas y su evolución, cf. Cardoso Bueno, 2021: 141-181.

6. En el tiempo de Filón y de Jesús no había un calendario fijo en el mundo judío, es decir, que existían varios con diferentes intercalaciones. Schürer, 1985, vol. 1: 748. La versión actual lunisolar del calendario judío se basa en un complejo algoritmo, y deriva según la tradición de la revisión calendárica realizada y concluida por Hilel II, en el siglo IV d. C. Segura González, 2017: 11. Hasta ese momento, aunque existiese un calendario oficial templario en el mundo judío, la realidad es que no era el único, a pesar de ser el más relevante, y convivía con algunos otros sistemas de contabilidad temporal y festiva, como veremos en este estudio.

7. Según los profesores Bultrighini y Stern, la semana de siete días procede de dos tradiciones: la bíblica del *Sabbat*, fundamentada en las jornadas de la Creación, que tiene una gran antigüedad, y la astrológica planetaria, apoyada en el orden caldeo de las siete esferas celestes que gobiernan sucesivamente las horas y los días de la semana conformando el ciclo. En ambos casos, el resultado es un lapso hebdomadario o sabático, que sirve de unidad contable para establecer el calendario. Este sistema semanal septenario se perfeccionó en Alejandría entre los siglos III y II a. C., extendiéndose cada vez más por todo el Mediterráneo en el transcurso de las primeras centurias de nuestra era, como lo constatan una gran cantidad de fuentes literarias, epigráficas y documentales. Hacia mediados del siglo IV d. C., el hábito de medir el tiempo en ciclos de siete días ya estaba generalizado en todo el Imperio Romano. Los días de la semana habían adoptado la nomenclatura referida a divinidades latinas: Luna, Marte, Mercurio, Júpiter y Venus. Sin embargo el sábado tomó su nombre de la tradición hebrea, y el domingo de la referencia cristiana al día del Señor o Dominus, obviando las denominaciones saturnal y solar romanas. Por otro lado, el día, conforme a una costumbre extendida por Sumeria o Egipto, estaba compuesto por veinticuatro horas, y se dividía en dos partes equivalentes al periodo de luz, o día, desde el orto al ocaso, y el de oscuridad, o noche, desde el crepúsculo a la aurora. Cf. Bultrighini - Stern, 2021: 10-46; cf. también Hübner, 1996, 307-317 y 2005, 233-246.

sucedía en Babilonia y en distintos lugares cercanos, obedecía a una razón religiosa, ya que se correspondía con el lapso empleado por Dios en la Creación, es decir, los seis días de labor original más el *Sabbat*, jornada de descanso metafórico de la divinidad en la que culmina todo este episodio primordial del cosmos, según figura en el Génesis (Gn 1, 5-31 y 2. 1-4)⁸.

Pero además, el calendario judío tuvo unos componentes astronómicos de los que deriva su naturaleza esencial lunar, aunque no exclusivamente, durante mucho tiempo⁹. Las fases de la luna debieron jugar un papel importante en el calendario y en las celebraciones religiosas, tal y como queda reflejado en el Salmo 103, 19: «Hiciste la luna para señalar los tiempos...». En efecto, la observación del primer creciente lunar a la puesta del sol, tras la llegada de la luna nueva constituía el principio de un día festivo, *Rosh Jodesh*, momento en el que se proclamaba la neomenia marcándose así también el inicio del mes en el calendario lunar, que consecuentemente comenzaba al atardecer. Este calendario además estaba asociado al ciclo hebdomadario, de modo que era igualmente un calendario sabático, como expresa Filón de esta manera:

... dos son los movimientos de la luna, la que siempre recorre un doble curso, uno en proceso de crecimiento hasta que se torna llena; el otro decreciendo hasta su conjunción... uno es el orden según el cual crece y decrece con iguales intervalos, cuando va en aumento su claridad y cuando ésta disminuye; y... sus cambios completos de forma tienen lugar cada siete días: en la primera semana, desde la conjunción hasta la media luna; en la segunda, hasta la luna llena; y cuando a la inversa desanda su curso, primeramente hasta la media luna, y luego hasta concluir en la conjunción (Ph. *Spec.* 1, 178. Traducción Triviño, 1976)¹⁰.

A partir del momento del destierro babilónico, y a consecuencia de la influencia de esa cultura en el judaísmo, el calendario hebreo, que había ido experimentando cambios, acabó transformándose en lunisolar (Caubet Iturbe, 1959: 140-141; Schürer, 1985, vol.

8. Debido a ello, también se le denominaba calendario sabático y se suponía santo e inspirado por la divinidad. García Martínez, 2004, 159 y 174. Por otro lado, el número siete era considerado sagrado prácticamente en todas las culturas de la Antigüedad. Los pitagóricos, como otros filósofos y pensadores griegos lo ensalzaron. En relación a esto, Taylor afirma que, según Aristóbulo, Homero y Hesíodo tomaron prestada la idea de la sacralidad del número siete del reconocimiento de los judíos del día séptimo como santo. Taylor, 2003: 156; *Ib.* 2020: 191. De hecho, en la tradición hebrea señalaba un momento tan excepcional que solo el día séptimo tenía su propio nombre, *Sabbat*, los demás se nombraban por su número ordinal: día primero, día segundo, etc. o bien por el ordinal o cardinal seguido del genitivo plural de *Sabbat*: primero, segundo, tercero, etc. o uno, dos, etc. [del ciclo] de los sábados (p. e. *μῆρ τῶν σαββάτων*, el primer (día) de la semana (o del ciclo de sábados). El concepto de sábado en hebreo está ligado al de semana y al del numeral siete. También a la noción de descanso y de festivo, por eso a las siete fiestas nacionales se les denomina «los siete sábados ceremoniales judíos», aunque no se celebren en sábado. Cf. Bultrighini - Stern, 2021: 10-46.

9. Caubet Iturbe, 1959: 140. En cuanto a esto hay que considerar la importancia de la función de la luna en los escritos de la Biblia, donde con frecuencia las neomenias o novilunios aparecían ligadas a acontecimientos relevantes. No obstante, el pueblo de Israel también conoció y usó el calendario solar. *Ib.* 1959:132.

10. Esta misma descripción del ciclo lunar la encontramos en Ph. *Opif.* 101.

1: 745)¹¹. Este ascendiente caldeo «fue preponderante desde el siglo V a. C., adoptando incluso poco a poco para los meses los nombres babilónicos» (Caubet Iturbe, 1959: 141)¹². De este modo, el calendario hebreo además de la compartimentación septenaria, terminó teniendo en cuenta la secuencia del año solar y las características del mes lunar¹³.

Para poner en marcha el calendario lunisolar hubo que adecuar el año lunar, de menor duración, al solar, es decir, se tuvo que introducir un elemento de flexibilización para que funcionara el ajuste, y con esta intención se añadió un decimotercer mes, el mes intercalar o embolístico¹⁴. Así, quedaron unidos cada uno de los meses a una estación determinada del año solar, y cada fiesta fija en la fecha precisa del mes (Bartina, 1970: 27; Schürer, 1985, vol. 1: 745. Cf. Jaubert, 1954: 140-173; y 1957a: 35-61)¹⁵. Todo ello hacía que este anuario se convirtiera en un instrumento ideal para su empleo litúrgico¹⁶.

Por otro lado, los hebreos contaban además con otro tipo de calendarios, que seguían probablemente la tradición egipcia, como son los que aparecen en el Libro de

11. Algunos piensan que fue mucho antes del destierro babilónico cuando se empezó a producir el cambio. Segura González, 2017: 6. Las ceremonias religiosas se siguieron determinando por las fases de la luna, mientras que las estaciones se basaban en la revolución de la Tierra alrededor del Sol, por ello había que intercalar en el calendario oficial el tiempo de desfase, entre los 354 días del calendario lunar y los 365 del solar, es decir, un mes más (un segundo mes de *Adar*, febrero –marzo) después del duodécimo mes del año, cada treinta y seis meses lunares. Vermes, 1996, p. 180. (Véase n. 14). La alteración de las fiestas y del calendario judío aparecen en el Segundo Libro de los Macabeos y en el Libro de Daniel. 2 Mac 6. 6-7; Dan 7. 25. Otra característica relevante de la contabilidad temporal judía es que en su normativa el año civil comenzaba en el equinoccio de otoño y el religioso se iniciaba en el equinoccio de primavera. Taylor, 2003: 155, n. 5.

12. Hay que tener presente que en la época de Filón el calendario lunisolar era el más extendido, y se usaba tanto en Oriente como en Grecia, pues el romano de Julio César, conocido como juliano, aún no estaba suficientemente implantado. Sacchi, 2004: 509. La diferencia entre calendario lunar y lunisolar consiste en que, aunque ambos se rigen por la luna, es decir, sus meses son lunares, el lunisolar tiene en cuenta las estaciones que están marcadas por el sol y, por tanto, hay que ajustarlas entre sí. Para conseguir esta sincronización se introduce un mes embolístico cada cierto tiempo, con lo cual los años son de 12 o de 13 meses. Segura González, 2017: 8. En el calendario lunisolar debe haber una norma que indique qué años son de un tipo o de otro. En el caso hebreo se utiliza el ciclo creado por el astrónomo griego Metón en el siglo V a. C., que dura 19 años. Segura González, 2017: 27. (Véase n. 13).

13. No obstante, en tiempos de los terapeutas en el judaísmo subsistían a la vez los dos calendarios astronómicos básicos pero distintos, el lunisolar de ascendencia oriental, y el solar, más antiguo y de origen sacerdotal (véase n. 20). En un contexto como el hebreo de esa época de división interna en múltiples corrientes, la existencia de diferentes calendarios dio lugar a la presencia de una fuerza divisoria más, porque rompía la unidad de la comunidad litúrgica. Sacchi, 2004: 507 y 514; Jaubert, 1953: 250-254; Bactrina, 1970: 27.

14. Pero estos procedimientos de acomodación, que proliferaron en los calendarios de la zona, apuntan al uso de múltiples esquemas de intercalación, no todos compatibles entre sí, según la información que tenemos especialmente referida a Asiria y Babilonia, Cf. Bultrighini - Stern, 2021: 10-46.

15. Cuando la jerarquía sacerdotal del Templo decide oficialmente aceptar las directrices seléucidas y, entre otras medidas, adopta el calendario lunisolar en tiempos de Antíoco Epifanes, hacia el 167 a. C., una parte de la corriente tradicionalista judía de los *hassidim* o piadosos, convertidos en una nueva secta, los esenios, deciden abandonar Jerusalén y retirarse a un lugar de exilio, conservando el antiguo calendario solar sacerdotal. Roitman, 2006: 177; Giménez de Aragón, 2013: 229-230. En realidad, de los piadosos derivaban también las sectas de fariseos y de saduceos. *Ib.* 2013: 179.

16. Una alusión a la luz de la luna, a la del sol y al número siete, como elementos sagrados aparece en Is 30, 26: «La luz de la Cándida será como la del Ardiente, la luz del Ardiente será siete veces más intensa, cuando el Señor vende la fractura a su pueblo y le sane la herida que le causó».

los Jubileos o en el de Enoc (Jub 6, 32-38; 1 Enoc 72, 1-37. Roitman, 2006: 178)¹⁷. Eran de carácter solar y por tanto más estables o regulares que el lunar o el lunisolar, aunque no completamente coincidentes con el año astronómico, pues como veremos, constaban de trescientos sesenta y cuatro días, es decir, un día y cuarto menos que este. Se trata de unas variantes de calendarios en los que aparecen elementos pencecontales y solares¹⁸. Estos calendarios, que podemos considerar más arcaicos que sectarios, van a ser tenidos en cuenta por algunos grupos disidentes judíos como los esenios de Qumrán (Jaubert, 1953: 250)¹⁹. En Egipto existían tipos similares desde tiempos remotos y eran comúnmente utilizados y aceptados, pues ellos se guiaban normalmente por un calendario de tipo solar²⁰, a pesar de que también conocían e incluso utilizaban por su valor astronómico y ritual el calendario lunar²¹.

Los textos de Qumrán no muestran interés por los días laborables, y se concentran en los sábados y en las fiestas litúrgicas. Algunos manuscritos designados como calendarios están exclusivamente dedicados a medir el tiempo sagrado y a determinar las fechas de las fiestas (García Martínez, 2004: 157). El calendario principal qumránico, seguramente de origen sacerdotal y tomado de los *hassidim*, o piadosos (Vázquez Allegue, 2006: 30-31)²², es solar y estaba relacionado con los ciclos agrícolas. Tenía la particularidad de

17. En estos calendarios el primer día de la semana, al igual que el de cada estación y el del año, era siempre el miércoles y el último del trimestre el martes, además de coincidir las fiestas anuales siempre en el mismo día semanal. El bendito *Sabbat* se situaba en ellos en el centro de la hebdómada. Jaubert, 1957a: 35-38; Vermes, 1996: 180. Bactrina, recoge en su artículo una tabla con este calendario. Bactrina, 1970: 28. Sobre el calendario de los Jubileos y Qumrán, cf. Jaubert, 1953: 250-264; también Caubet Iturbe, 1959: 131-142. En este caso, la semana se asemeja en su estructura al candelabro sagrado *Menorá*, donde la llama central, la principal, es símbolo del espíritu de Dios, según la descripción de Is 11, 2, y se puede equiparar al *Sabbat*, a cuyos lados se sitúan las seis luces secundarias, como los restantes días de la semana. En este sentido profetiza Isaías que «será la luz del sol siete veces mayor con luz de siete días». Is 30, 26. Filón ve en la llama central de la *Menorá* un símbolo del sol y de la luz divina, a la que rodean los demás astros. *Mos.* 2. 102.

18. Durante la época persa se ideó en círculos sacerdotales este tipo de calendario anual de 364 días y 52 semanas. Esta misma organización calendárica aparecerá en Qumrán. Cuando los macabeos introdujeron el calendario seléucida, este antiguo calendario fue mantenido por algunos grupos judíos. Se trataba de un calendario que no es estrictamente solar, sino más bien un calendario basado en el número siete como una sucesión ininterrumpida de semanas, y más que estar pensado para que tenga una aplicación práctica, se propone reflejar una serie de ideas teológicas, recogidas de la tradición, así según el Primer Libro de Enoc: «Y aparecerá un nuevo cielo... Y todos los poderes de los cielos darán siete veces más luz. Y después de eso habrá muchas semanas sin número para siempre». Enoc 1, 91.16-17. De acuerdo con el Libro de los Jubileos 1, 1 y el Rollo del Templo, 11Q1 9 XLIV, 5; LI, 7, la idea básica de este calendario fue directamente revelada a Moisés en el Monte Sinaí. Cf. Palacios Vázquez, 1999: 250.

19. Goudoever denomina a este tipo de calendario «sadoquita». Sobre los antiguos calendarios hebreos, cf. Goudoever, 1961.

20. Aunque se trataba de un calendario solar, no era igual que el judío, ya que el año egipcio constaba de 365 días, pero dividido en 12 meses de 30 días, formados, a su vez, por tres periodos cuatrimestrales, *Ajet*, *Peret* y *Shemu*, de 3 semanas de 10 días cada uno, ligados a las oscilaciones del Nilo. Al final del último mes se agregaban cinco días para completar el ciclo anual, eran los denominados días *επαγόμενοι* o epágómenos en los que se veneraba a los dioses *Osiris*, *Horus*, *Seth*, *Isis* y *Neftis*. Wilkinson, 2002, 98; Taylor, 2003, 154.

21. Sobre los calendarios del Antiguo Egipto, cf. Parker, 1950.

22. «La secta de Qumrán [...] introdujo un cómputo cronológico, probablemente de origen sacerdotal, basado en el sol, práctica atestiguada también en el Libro de los Jubileos y en 1 Enoc». Vermes, 1996: 180-181. Los *hassidim*, los piadosos, era un grupo dogmático judío de estricta observancia que se rebeló contra las imposiciones de los invasores seléucidas, especialmente en materia religiosa, en la época de las revueltas macabeas que acabaron con las expulsión de los griegos de Judea (167-160 a. C.). De ellos es posible que procedan las sectas judías más conocidas. Gelin, 1965, cap. 4; García Martínez, 1991: 92-97; Roitman, 2006: 58-61; Ausín, 2004: 23-25.

ofrecer una gran regularidad, ya que el año constaba, como hemos dicho, de 364 días, agrupados en 4 estaciones, 12 meses y 52 semanas exactas de 7 días. Podemos decir que se trataba de un año hebdomadario o sabático, en el que el total es múltiplo de 7 (los días de la semana)²³. Para lograr este orden, las estaciones constaban de 2 meses de 30 días y 1 de 31, por agregársele el día de conmemoración que enlazaba una estación con otra, de modo que cada una tuviese 13 semanas completas ($3 \times 30 + 1 = 91$; $7 \times 13 = 91$; $91 \times 4 = 364$)²⁴. Esta disposición establecía que tanto el primer día del año, como el de cada estación, cayera siempre en el mismo de la semana, el miércoles, que era considerado por la *Biblia* como el día cuarto de la Creación, en el que aparecieron el sol, la luna, las estrellas y los demás astros, de los que dependía la hemerología (Gn 1, 14-19)²⁵. Por tanto, este miércoles «inicial» conmemoraba la efemérides creadora astral. La regularidad conseguida se mantenía, como es lógico, respecto de todas las jornadas festivas, lo que hacía que la liturgia se conservase fija en cada una de ellas, ya que además en este calendario nunca coincidían los festivales con el *Sabbat* (García Martínez, 2004: 159-160; Vázquez Allegue, 2006: 30-33). No obstante, como a pesar de estas operaciones el año astronómico no se ajustaba plenamente a esta modalidad de calendario, ya que era un día y un cuarto más largo, con el fin de no perder el ritmo semanal, importantísimo para respetar los días festivos fijos de la semana, el descuadre se compensaba oportunamente mediante otra intercalación, en este caso de una semana entera, cuando era necesario para completar el ciclo regular astronómico (Bartina, 1970: 27; Schürer, 1985, vol. 1: 745-749; Vermes, 1996: 180)²⁶.

Este calendario tenía la peculiaridad de poderse dividir también en siete periodos de cincuenta días²⁷, dando lugar a otra variedad conocida desde tiempos remotos en Mesopotamia y en Israel denominada calendario penticontano o penticontal en el que cada tramo estaba presidido por una festividad de carácter agrícola: Fiesta del Vino, Fiesta

23. La septena se establece como base de todo el sistema. La contabilidad concluía cada sábado que era el día en que se completaba la semana judía hebdomadaria o de siete días. No olvidemos que aunque el vocablo semana proceda del término latino *septem* (siete), en otros calendarios, como en el egipcio, la semana podía tener diferente número de días.

24. Vermes, 1996, p. 180. Este calendario, muy útil para el empleo litúrgico, era conocido y usado en Qumrán. Lo consideraban un calendario inspirado y normativo, por tanto el realmente válido. No obstante, los qumranitas tuvieron otros calendarios de uso destinados a regular el servicio y los turnos sacerdotales, o a compaginar las fechas solares con las lunares. García Martínez, 2004: 157, 163-164 y 174.

25. En esto no se tiene en cuenta el día primero de la Creación cuando apareció la luz. También destacaban como días especiales de la semana el viernes y el domingo, por ser los que antecedían y seguían al *Sabbat*. De hecho la importancia de estas jornadas se mantuvo en el judeocristianismo y en el cristianismo primitivo como fechas ligadas a hechos sagrados: días de ayuno en recuerdo de la Pasión de Cristo: el miércoles, celebración de la Santa Cena, y el viernes, momento de la Crucifixión, y por otro lado, el domingo, conmemoración festiva de la Resurrección de Jesús. Jaubert, 1957a: 49-50, 52 y 60. Cf. también, *Ib.* 1957b.

26. En el calendario templario lunar, que tenía una duración de 354 días, 5 horas, 48 minutos y 48 segundos, el desfase respecto al astronómico era mucho mayor, y había que compensarlo añadiendo cada cierto tiempo un mes de 28 o 29 días antes de la primera luna del equinoccio de primavera, para corregir los desplazamientos.

27. En realidad, estos periodos constaban de siete semanas de siete días (7×7), a las que para llegar a la cincuentena sagrada se le añadía una jornada más, conocida como '*atzeret*'. Pero esa jornada obviamente se contabilizaba como la primera del siguiente grupo, con la finalidad de no descomponer el engarce de los periodos semanales. Por tanto estaba presente más de una manera simbólica que real. Finalmente para adaptarlo al año astronómico había que agregar al final del ciclo completo una serie de días. Taylor, 2003: 157-158.

del Aceite, Fiesta del Trigo, etc²⁸. A su vez las celebraciones, en el caso de Qumrán, por ejemplo, estaban separadas unas de otras por un lapso de tiempo igual de 50 días. Era un calendario festivo peculiar pero inscrito dentro del principal solar, al cual se debía adaptar. Esta modalidad de calendario solar fue usado de forma asidua por los qumranitas (García Martínez, 2004, 158)²⁹. Los terapeutas, como veremos, utilizarán una variante de este tipo de contabilidad temporal (Ph. *Contempl.* 65).

En Qumrán, a pesar de mantener sus discrepancias con el Templo, se conservaron las fiestas tradicionales judías aunque no las celebraban en las mismas fechas debido a la disparidad de calendarios (García Martínez - Treballe, 1993: 75. Roitman, 2006: 227-229)³⁰. Por otra parte, ellos tenían sus festividades comunitarias específicas, que no eran seguidas por los demás judíos. Filón, en Alejandría, como buena parte de la comunidad hebrea allí asentada, siguió fiel, no solo a la conmemoración festiva templaria, sino también a su calendario (Taylor, 2003: 167), que conservaba las principales festividades en unas fechas concretas³¹. Es de suponer que al filósofo no le agradaran ciertas variantes del calendario judío utilizadas en Egipto por algunos de sus correligionarios³², como la correspondiente a los terapeutas, aunque en su obra *De vita contemplativa*, donde los describe, no comentase nada en este sentido (Taylor, 2003: 167)³³.

3. El calendario de la comunidad de los terapeutas

Podemos decir, conforme a lo que se expresa en el tratado *De vita contemplativa*, y a pesar de lo poco explícito que es Filón en relación a este tema³⁴, que el calendario de la comunidad de los terapeutas del lago Mareotis era peculiar, aunque mantenía cierta similitud con alguno de los utilizados en Qumrán, que ya hemos mencionado³⁵. Esencialmente, servía a la congregación para establecer una organización del tiempo,

28. Era un calendario de base agrícola fundamentalmente. Baumgarten, 1976: 37-42; Vermes, 1996: 181. El médico y etnógrafo palestino Tawfiq Canaan descubrió en 1913 referencias a un calendario usado en Palestina que dividía el año en periodos de cincuenta días. Taylor, 2003: 158; *Ib.* 2020: 271.

29. Los qumranitas también conocieron el calendario lunar, y en este sentido el de Enoc en su parte astronómica ofrece un ejemplo de intento de sincronización del solar con el lunar. Hay también otras muestras de tentativas de adecuación de este tipo en Qumrán. Esta maniobra de ajuste solar-lunar supone una posición ideológica distinta a la expresada en Jubileos donde se descarta el calendario lunar y se condena a quienes lo sigan. *Ib.* 2004: 166 y 169.

30. Sobre el origen y evolución de las principales fiestas hebreas en el Antiguo Testamento, cf. Vaux, 1964: 610-648.

31. Son las doce fiestas religiosas más destacadas, es decir, las tres grandes de peregrinación y las agrícolas, además de las de comienzo del año y comienzo del mes. Lv 23. García Martínez, 2004: 161.

32. Nos referimos aquí a la escuela alegorista extrema que existía en Alejandría, cercana a la cual estaban los terapeutas. Taylor, 2003: 169-170.

33. De hecho, Filón y los terapeutas tenían más discordancias de lo que parece en un primer momento. El alejandrino siempre se mantuvo hasta cierto punto, podríamos decir, dentro de una corriente más conservadora del judaísmo que los terapeutas. Esto no se aprecia en *De vita contemplativa* porque es una obra protréptica que está planteada como una apología de los terapeutas, pero sí se puede constatar en otros de sus tratados, especialmente en *De migratione Abrahami*. Sobre las discrepancias entre Filón y los terapeutas, cf. Cardoso Bueno, 2022b: 5-17.

34. En general, Filón silenció muchos aspectos de la vida y del pensamiento de los terapeutas en el tratado *De vita contemplativa*. Sobre el tema de los silencios filonianos, cf. Hay, D. M., 1992: 673-683; Cardoso Bueno, 2022c: 47-70; Vidal, 2005: 39-41.

35. Sobre los calendarios de Qumrán véanse García Martínez, 1996: 327-348; *Ib.* 2004: 157-175.

pero tenía poca semejanza con otros calendarios judíos usados en Egipto, incluido el jerosolimitano que era el más habitual en el *πολίτευμα* hebreo de Alejandría³⁶. Constituía en esencia un instrumento para la regulación temporal de uso interno, relacionado con el ritmo de la vida contemplativa y fundamentalmente con las ceremonias sacras de los terapeutas. Teniendo en cuenta el carácter ascético de esta congregación, ya que toda su existencia transcurría inmersa en el recogimiento espiritual, lo que pautaba y contabilizaba el calendario más que un tiempo físico era un tiempo sagrado.

La cronología mareótica giraba alrededor de la hebdómada, cuya base contable era el número siete, ya que este numeral correspondía a la jornada, el *Sabbat*, en la que quedaba interrumpido el continuo aislamiento diario de los integrantes del grupo, y señalaba el momento en el que se congregaban, conforme a las palabras del filósofo (Ph. *Contempl.* 30-33)³⁷. El día séptimo, que algunos señalaron como el de la «ocasión propicia» (Ph. *Spec.* 2. 56; *Contempl.* 30)³⁸, marcaba el ritmo de la contabilidad temporal de los componentes de la asociación. Y esa era también la jornada sagrada semanal del judaísmo a la que tanto los terapeutas como Filón tenían una especial veneración, pues constituía la hora final de la Creación, cuando Dios descansó alegóricamente y contempló su portentosa obra, realizada en los seis días anteriores (Ph. *Spec.* 2. 58-59)³⁹; «...el siete es [...] la luz del seis, pues hizo patente que ya había alcanzado su plenitud todo aquello que el seis había engendrado. Por eso, con razón puede ser llamado día natal del mundo» (Ph. *Spec.* 2. 59. Traducción Triviño, 1976)⁴⁰. También era el día por excelencia, el que Dios mismo había declarado santo (Ph. *Opif.* 89)⁴¹. En consecuencia, constituía el momento idóneo de acción de gracias por todos los bienes proporcionados, como Filón recuerda también en otros tratados.

Una vez que el mundo hubo sido concluido... el Padre honró al siguiente día, el séptimo, exaltándolo y declarándolo santo. Se trata, en efecto, de la fiesta, no de una sola ciudad o de un solo país, sino del universo, la única a la que

36. Además del calendario templario, el solar era utilizado por algunos judíos tanto en Alejandría como en Heliópolis, donde también existía una comunidad hebrea importante. Taylor, 2003: 164-167.

37. Los terapeutas vivían en soledad, aislados unos de otros en un poblado a las afueras de Alejandría, y solo se congregaban en la ceremonia del *Sabbat* y en la gran fiesta comunitaria, cada siete sábados. Aunque mencionemos el día de reunión como *Sabbat* por comodidad y claridad, al igual que otros investigadores, en el tratado *De vita contemplativa* jamás aparece citado así sino como día séptimo. Y es que los terapeutas formaban una comunidad mosaica bastante especial y, por otra parte, Filón tampoco quería subrayar demasiado su judaísmo de cara a una audiencia gentil, a la que el filósofo quería llegar.

38. La consideración del *Sabbat* como «ocasión propicia», procede de la correspondencia del sábado con el numeral siete y su valoración en este sentido por los pitagóricos, según recoge Aristóteles. *Metaph.* 1. 5. 985b. Triviño, 1976, vol. 4: 180, n. 27.

39. Filón, siguiendo el discurso de los números del pitagorismo, otorga al seis el valor de número perfecto en sus proporciones, mientras que el calificativo de santo se lo adjudica al siete, «la luz del seis» y «conclusión y perfección», pues el siete hizo patente que ya había alcanzado su plenitud todo aquello que el seis había engendrado. Ph. *Opif.* 89.

40. Ideas similares se repiten en Ph. *Mos.* 1. 207; 2, 210 y en *Opif.* 89. Moisés tuvo que establecer esta verdad, ya que los hombres anteriores a él habían perdido la idea de la cronología y no sabían si el mundo había nacido el sexto o el séptimo día. *Mos.* 2. 263.

41. Filón le dedica a este número un amplio comentario en *Opif.* 89-128.

cabe denominar con toda propiedad fiesta de todo el pueblo y natalicio del mundo (Ph. *Opif.* 89. Traducción Triviño, 1976).

De allí viene la actual costumbre de los judíos de discurrir acerca de la filosofía de sus antepasados los días séptimos, dedicando ese tiempo al estudio y consideración de las verdades de la naturaleza (Ph. *Mos.* 2. 216. Traducción Triviño, 1976).

Pero, además de esta sacralidad del *Sabbat*, el alejandrino nos recuerda igualmente las propiedades excepcionales del numeral en el que acontece, porque solamente el siete tiene la cualidad de ser «absolutamente sin mezcla» (Ph. *Spec.* 2. 59. Traducción Triviño, 1976), de no dividir ni ser divisible, «es un número que no engendra ninguno de la década ni es engendrado por ninguno de ellos» (Ph. *Leg.* 1. 15. Traducción Triviño, 1976), pero también «es el que contiene al seis, el más fecundo de los números» y el «que no lo contiene, pues... se asimila a la unidad» (Ph. *Decal.* 159. Traducción Triviño, 1976), en fin, «es el número de la pureza y de la virginidad» (Ph. *Contempl.* 65. Traducción Vidal, 2005)⁴², porque es «eternamente virgen ya que ni procedía de madre ni él lo era, ni originado en una corrupción ni destinado a corromperse»⁴³. Por otra parte, es la cifra asociada a la gramática pues siete son las letras vocales que suenan por sí mismas, y que producen sonidos articulados, y a la música pues da lugar a las melodías preferidas y más bellas (Ph. *Opif.* 126.). Platón expuso en el *Timeo* que con este número, antes que nada, fue engendrada el alma del mundo (Pl. *Ti.* 35b-c)⁴⁴. Los pitagóricos, por una parte, lo habían identificado con el Soberano del universo, y para ello se fundaban en que lo que ni procrea ni es procreado permanece inmóvil, como Dios, que es siempre uno, permanente, idéntico a Sí mismo y distinto de los demás (Ph. *Opif.* 100. Daumas - Miquel, 1963: 124, n. 2)⁴⁵, y por otra, «recurriendo a un mito, lo comparan con la diosa eternamente virgen y sin madre, por cuanto ni fue engendrada ni dará a luz» (Ph. *Leg.* 1. 15. Traducción Triviño, 1976)⁴⁶. En definitiva, el siete en la mayoría de los contextos filosóficos y religiosos del momento era el numeral de la plenitud⁴⁷.

42. La misma idea en Ph. *Mos.* 2. 210. La pureza y la virginidad son también dos cualidades de los terapeutas. *Contempl.* 66-68.

43. Y Filón añade en el mismo pasaje «procediendo de la simiente paterna solamente sin haber sido concebido en vientre materno alguno». Ph. *Mos.* 2. 210. Traducción Triviño, 1976. Estas cualidades del siete, según algunos filósofos, lo hacen asimilarse a la diosa Palas Atenea, nacida de Zeus, sin madre alguna, y a su vez ella misma por siempre virgen. Ph. *Opif.* 100; *Decal.* 102.

44. Pl. *Ti.* 35b-c.

45. Hay abundantes comentarios que recogen toda una larga tradición sobre la simbología del número siete en la obra de Macrobio *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* 1. 6. 1-83.

46. Se refiere también aunque esta vez sin mencionarla a Palas Atenea, como en Ph. *Opif.* 100.

47. Filón tuvo una excelente educación cosmopolita, que combinaba la παιδεία helena con la filosofía hebrea, muy acorde con la ciudad donde vivía y con la acaudalada y culta familia judía a la que pertenecía. Sus conocimientos de las creaciones literarias, científicas y filosóficas griegas están patentes en todas sus obras. Martín, 2009: 10-15; Niehoff, 2018: 1-22. Por otro lado, los componentes de la comunidad de los terapeutas, igualmente procedían de las clases acomodadas del judaísmo alejandrino, como lo demuestra su afán por el estudio, la exégesis de textos, y la elaboración de composiciones, himnos, estrofas y comentarios, en definitiva, su interés por el cultivo de la sabiduría, como afirma el propio Filón. *Contempl.* 28, 29, 30, 78, 80, 83 y 84. Martín, 2009b: 152-155; Taylor, 2003: 169-170.

Así pues, teniendo presentes tanto la tradición bíblica judía como la numerología gentil, los terapeutas van a utilizar una especie de «pitagorismo litúrgico» basado en el cómputo sabático (Graffigna, 1992: 144), donde la septena es la unidad de cálculo, que también va a servir para establecer las fechas de las festividades extraordinarias del grupo, que se harán cada siete semanas, es decir, el último *Sabbat* de la serie (7x7)⁴⁸. «En primer lugar se congregan cada siete semanas... Es la víspera de una gran fiesta, que tiene lugar cada cincuenta días» (Ph. *Contempl.* 65. Traducción Vidal, 2005)⁴⁹. Entonces será el momento de la celebración más relevante, que comenzará en el atardecer del día cuadragésimo noveno y servirá de antesala a la gran fiesta mareótica pentecontal, μέγιστη ἑορτή, centrada en el banquete extraordinario que acaecerá a continuación y cuya sobremesa, es decir, el συμπόσιον propiamente dicho, se prolongará durante toda la noche⁵⁰. Los terapeutas, siguiendo las directrices de otras escuelas filosóficas, establecen una relación entre filosofía y religión, a través de la numerología, que sirve de puente para conectar esas dos esferas⁵¹.

Ahora bien, tenemos que pensar que son dos fiestas las que se suceden, una en el día cuadragésimo noveno y otra en el quincuagésimo, y que solo tenemos, según Filón, un espacio temporal que va de la tarde del primero al amanecer del segundo. Por tanto, para delimitar esos ámbitos festivos y su cronología, hay que preguntarse cuándo termina una festividad, la del día cuarenta y nueve, y cuándo empieza la otra, la del cincuenta. Y dadas las circunstancias es difícil dar una respuesta a esta situación. Tenemos, en teoría, dos posibilidades, o bien el día concluye al atardecer según el calendario lunisolar judío templario de entonces, y el συμπόσιον obviamente se desarrolla en el día cincuenta, o bien termina al alba, según la contabilidad solar tradicionalmente egipcia, en cuyo caso tanto el *Sabbat* como la fiesta simposiaca transcurren en el día cuarenta y nueve y concluyen al finalizar la noche de esa jornada⁵².

48. Es decir, que como expresa la profesora Jaubert, había dos unidades de cuenta, una menor: la septena, hebdómada o semana, y otro mayor: el ciclo penteconteno o pentecontal. Jaubert, 1957a: 47. No sabemos si la numerología, es decir, el valor numérico que empleaban los terapeutas y su significado, conservaba elementos ancestrales de la *gematria* judía. Aunque al no usar el hebreo como lengua habitual y estar en un medio grecorromano es más probable que, como los demás judíos alejandrinos, fuesen más dependientes de la numerología griega, pitagórica fundamentalmente, sin excluir que quizás combinasen elementos de diversas procedencias.

49. También se puede traducir «gran fiesta que ha sido asignada al número cincuenta», Triviño, 1976; o «fiesta que corresponde al cincuenta», Martín, 2009.

50. Los banquetes tenían una dimensión educativa en las escuelas filosóficas y el grupo mareótico era una comunidad filosófica. Los banquetes proporcionaban una buena ocasión para afianzar los principios filosóficos. Smith, 2009: 95-100 y 231.

51. El interés por la armonía y el número parece que se inicia con Pitágoras y su escuela, pero se extiende a otras corrientes filosóficas y está presente en Platón, al que ya hemos citado, y en Aristóteles que escribió una obra, hoy perdida, sobre los pitagóricos. Cf. Hernández de la Fuente, 2014: 142-171. Como sabemos, la numerología también aparece repetidamente en los tratados de Filón, pero tiene especial importancia en *De vita contemplativa*, porque en esta obra además de estar presente en su exposición teórica, configura una práctica que se concreta en el calendario mareótico.

52. Para Vidal, y otros investigadores antes que él, como Conybeare, Colson, Jaubert, Geoltrain o Nikiprowetzky, no está clara o hay distintas interpretaciones sobre la determinación de la fiesta de la víspera (προῆορτος), la de la gran fiesta (μέγιστη ἑορτή) y su relación con la doble fijación cronológica «cada siete semanas» y «cada cincuenta días», algo que compartimos. Vidal, 2005: 92, n. 5. Sobre las distintas posiciones de los estudiosos en relación a las fiestas sabática y pentecontal de los terapeutas, cf. Gusella, 2003: 127-135. No obstante, en la propia Biblia aparece esta aparente contradicción entre los numerales cuarenta y nueve y cincuenta cuando menciona el año jubilar. Lv 25, 8-12. Cf. Seijas de los Rios-Zarzosa, 2006: 29-64. Véase nota 73.

Los mareóticos saludaban al nuevo día, el quincuagésimo en esta ocasión, al amanecer, cuando mirando al sol levantaban las manos y pedían una jornada feliz⁵³, y tras esa bienvenida a la luz de la mañana se retiraban a sus casas para dedicarse al estudio habitual, según lo expresado por Filón, es decir, que ese día era uno «laborable» más (Taylor, 2003: 157-158)⁵⁴. Conforme a esto, la gran fiesta pentecontal detallada en el tratado ya habría acontecido una vez llegada la mañana, porque realmente estaría subsumida en la del *Sabbat* inmediatamente anterior, celebrándose pues en el día cuarenta y nueve. Es decir, la jornada cincuenta de hecho «desaparecería», o se desmaterializaría, pasando a constituir solamente el primer día del nuevo ciclo⁵⁵. Nos quedamos pues con el numeral cincuenta como una especie de recurso retórico-simbólico filoniano. Pero esto es algo que parece extraño tras haber subrayado a lo largo de la obra la importancia del festival de la quincuagésima jornada. Y sobre todo mostraría una contradicción o una sorprendente anomalía en el comportamiento de los terapeutas al desmentir las palabras del propio Filón: «...la gran fiesta que tiene lugar cada cincuenta días» (Ph. *Contempl.* 65. Traducción Vidal, 2005. Cf. Klinghardt, 1996: 188-192).

53. La salutación solar mareótica, aunque formalmente puede estar influida por la costumbre religiosa matinal egipcia, no significa una práctica de adoración al astro rey, tan característica de esta civilización, sino que se inspira en el texto bíblico, y en concreto en Is 60, 1: «¡Levántate, brilla, que llega la luz; la gloria del Señor amanece sobre ti!». La luz del sol no es más que el símbolo del poder y la gloria de Dios.

54. El día para los terapeutas, afirma Taylor, siguiendo a Nikiprowtzky, 1996b: 215, comenzaba por la mañana, y para la profesora británica aunque Filón pueda parecer ambiguo en *Contempl.* 34, es claro en *Contempl.* 65 y 89. Taylor, 2003: 155, n.5. Pensamos que la salutación al sol del final de la obra, esgrimida por la investigadora británica, no es evidente que indique una cronología solar. Era un acto de agradecimiento a Dios por la aparición, más que del nuevo día, de la luz que trae consigo esa jornada que aparece con la aurora, pero eso no certifica el inicio del día, sino el fin de la noche. Además este tipo de plegaria en dirección a la salida del sol constituye un motivo religioso muy antiguo y fue practicado por distintas culturas de la época. Daumas - Miquel, 1963: 156, n.1; Vidal, 2005: 110, n. 146. Los terapeutas acostumbra a rezar dos veces al día, al amanecer para que «la luz celeste colme su inteligencia», y al anoecer, para que «el alma... siga las huellas de la verdad» *Contempl.* 27, traducciones Vidal, 2005. Los esenios también rezaban dos veces al día: al anoecer, cuando el sol cede el paso a la luna, y al amanecer, cuando la luna lo cede al sol. I. *BI.* 2. 128. Roitman, 2006, 184 y 223. Esta costumbre parece seguir un pasaje del Éxodo, 29. 38-39, en el que se invita a ofrecer un sacrificio al alba y otro en el crepúsculo. A nuestro entender, ni la plegaria de la tarde apunta a un cambio de fecha, ni la del amanecer tampoco. Y no encontramos en todo este fragmento del tratado más alusiones al calendario que las mencionadas. Por tanto, creemos que Filón deja muchas cosas conscientemente sin explicar, y una de ellas es esta, quizás con el fin de envolver a la comunidad terapéutica en un halo de misterio y sublimidad. Cf. Hay, 1992: 673-683.

55. «Adombrato, ma non ancora raggiunto» (Ensombrecido pero no alcanzado), son las palabras que la profesora Gusella emplea para definir esta jornada casi fantasma. Gusella, 2003:133. En cuanto a la cuestión del calendario, exceptuando a Taylor que le dedica un amplio apartado en una de sus obras, 2003:154-170, no hay referencias en la mayoría de los que han estudiado el tratado *De vita contemplativa*. Ni lo analiza Conybeare, ni Colson, tampoco Daumas, Winston, Calabi, Trivino o Martín. Sin embargo algunos de ellos sí se interesan por conocer la identidad de la fiesta, aunque sin resultados definitivos. Graffigna, Nikiprowetzky y Gusella comentan algo porque también pretenden saber de qué fiesta judía se trata en la obra, llegando a la conclusión de que no es Pentecostés. Graffigna, 1992: 142-143, Nikiprowetzky, 1996b: 210-216; Gusella, 2003: 127-140. Pero, en general, ninguno parece querer entrar en la cuestión que estamos analizando, tal vez por no tocar este complejo tema en profundidad, o por no tener respuesta para resolver los obstáculos que plantea. Sin embargo, el teólogo germano Matthias Klinghardt, sí expone la contradicción y el problema originado con las fechas de las celebraciones del *Sabbat* y de la fiesta pentecontal, cf. Klinghardt, 1996: 188-192. Vidal también lo comenta, un tanto de pasada, y advierte, siguiendo al estudioso alemán, que no está clara la fijación de las fiestas sabática y pentecontal, aunque por lo que da a entender, la gran fiesta posterior al *Sabbat* que transcurre durante la madrugada parece celebrarse ya en el día quincuagésimo, por tanto, conforme al calendario lunisolar hebreo común. Vidal, 2005: 38 y 92, n. 99.

Sin embargo, si aceptamos que los terapeutas podían conservar la contabilidad temporal hebrea que inicia el día al anoecer y lo concluye en el crepúsculo, es decir, el cómputo lunisolar tradicional, como calendario litúrgico, que se combinase con otro de uso práctico de carácter solar, no habría problema en cuanto al momento de la celebración⁵⁶. En este sentido, hay que decir que era frecuente en la Antigüedad ajustar los calendarios cívicos y rituales⁵⁷. Los mismos esenios que mantenían el calendario solar, inspirado en Enoc y Jubileos, no habían desechado el lunisolar, de forma que, como ya vimos, «vivieron según ambos calendarios, e incluso desarrollaron métodos para sincronizarlos» (Roitman, 2006: 180)⁵⁸. Pero aunque esto fuese así quedaría algo por explicar. Pues si la jornada cincuenta es festiva no tiene sentido que, una vez que ha amanecido, los terapeutas se retiren a sus moradas «para dedicarse de nuevo a la práctica y cultivo de la filosofía que les es familiar», como en un día más (*Contempl.* 89. Traducción Vidal). Y si no es festiva, ¿qué representa el numeral pentecontal después de todo lo expresado en el tratado? Estamos igual que en caso anterior⁵⁹.

Como en tantos otros aspectos de la obra *De vita contemplativa*, Filón no esclarece en absoluto estos pormenores, y del tratado se pueden extraer, o mejor deducir, conclusiones variadas, porque en realidad estas peculiaridades no quedan explicadas (Cf. Cardoso Bueno, 2022c, 47-70). Lo que es evidente es que existe una fiesta sabática al atardecer seguida de una velada simposiaca, y que Filón menciona ambas celebraciones y las describe, pero que al ser correlativas pueden aparecer como un solo acto que se dilata en el tiempo, aunque en realidad, como hemos visto, es y no es así⁶⁰.

Taylor ofrece una explicación para tratar de solventar las controversias surgidas afirmando que a la fiesta pentecontal se le ha asignado el número cincuenta «para la quincuagésima víspera y alba» (Taylor, 2003: 169)⁶¹. Es decir, que no es propiamente en el día cincuenta cuando acontece la celebración, ya que la investigadora sostiene que el calendario seguido por los mareóticos es estrictamente solar y comienza con la aurora, sino que es en la víspera y en el amanecer, pero ligando ambos a la cincuentena. En definitiva, que son la víspera y el amanecer quincuagésimo lo que se festeja, que simbolizan el «día» cincuenta, aunque este propiamente no se celebre. No nos parece esta explicación demasiado convincente aunque sea una apreciación sutil, pero dada la parquedad filoniana, se puede admitir como posible⁶², sobre todo si tenemos en cuenta

56. Para Taylor no hay nada en el tratado que indique que los terapeutas aceptaran los meses lunares. Taylor, 2003: 168. Pensamos que tampoco hay nada que indique que los rechazaban.

57. Sobre la relación entre los calendarios cívico y ritual en la antigüedad, cf. Bultrighini - Stern, 2021: 10-79.

58. En Qumrán ya sabemos que había además otros calendarios complementarios, como el de los turnos sacerdotales o el que registra los seis jubileos de años, es decir, 294 años. García Martínez, 2004: 157-175.

59. Este problema no existiría si el día cincuenta «se desvaneciera» quedando englobado en el anterior, entonces esta jornada sería ya solo la primera del nuevo ciclo y no festiva. Pero entonces, como en el caso anterior, habría que justificar la ausencia del día pentecontal.

60. Para Vidal, no está clara la determinación de la fiesta de la víspera (προέορτος) y de la gran fiesta (μέγιστη έορτή) y su relación con la doble fijación cronológica «cada siete semanas» y «cada cincuenta días». Vidal, 2005: 92, n. 99. Cf. Klinghardt, 1996: 188-192.

61. Nikiprowetzky, 1996b, 215, había dado una explicación similar años antes.

62. En este caso persiste el problema de la festividad del día cincuenta. Por tanto, la conexión con el numeral cincuenta quizás se puede considerar como hecha al servicio de la simbología.

que el vocablo griego no muy frecuente, προέορτος empleado por Filón⁶³, significa preludeo, vigilia o víspera, es decir, algo que antecede a una acción o a un acontecimiento. No obstante, y aunque tampoco esté exento de problemas, como hemos visto, consideramos más correcto lo que expusimos antes, ya que los calendarios, máxime los religiosos o rituales, poseían cierta flexibilidad y se solían ajustar con el fin de conseguir sus objetivos litúrgicos y ceremoniales⁶⁴, mas también por esto precisamente podría ser plausible lo defendido por Taylor⁶⁵.

Pero volviendo a la festividad, en realidad, como adelantamos, se trata de una especie de doble celebración, transcurriendo toda la ceremonia desde el atardecer a la aurora. Este engarce festivo está muy acertadamente expresado en otro tratado filónico, mediante un rico lenguaje simbólico, a través del comentario que seguidamente exponemos y que quizás contenga las claves alegóricas que puedan esclarecer el enigma de la fiesta terapeuta.

Dos de los siete días, el primero y el último, son declarados santos, porque la ley acuerda precedencia, como es natural, al principio y al fin; y desea, al mismo tiempo, que, como en un instrumento musical, se adapten armónicamente los días intermedios y la sinfonía de los extremos; y quizá también porque busca poner de manifiesto la estrecha relación que guardan el tiempo pasado y el futuro con la fiesta, vinculando el tiempo pasado con el primero, y el futuro con el segundo de los dos días; cada uno de los cuales, además de sus propias propiedades, posee las del otro, como que el primero es el comienzo de la fiesta y además el fin del tiempo pasado, y el séptimo es el fin de la fiesta y el comienzo del tiempo futuro. De donde resulta... que la vida toda del hombre puede ser considerada como una fiesta de quien ha desterrado de sí el dolor, el miedo, la concupiscencia y todas las otras pasiones y enfermedades del alma (Ph. *Spec.* 2. 157. Traducción Triviño, 1976).

De este texto filoniano podemos deducir que el filósofo, en relación a la controversia sabático-pentecontal planteada, de forma alegórica nos expone que el tiempo pasado y futuro están íntimamente relacionados como si fueran una misma secuencia,

63. Filón es muy hábil en la utilización de la lengua griega, que domina perfectamente. Él es un cultista que sabe innovar el lenguaje rescatando términos y creándolos. El vocablo προέορτος es inusual, de hecho el filósofo lo emplea solo aquí y en el tratado *De specialibus legibus*, también relacionándolo con la cifra quincuagesimal y refiriéndose a la fiesta de la gavilla, como «un festival preliminar de otra fiesta mayor aún. A contar desde ella, en efecto, se calcula el día quincuagésimo contando siete setes, sobre los cuales pone el sello del sagrado número la unidad». Ph. *Spec.* 2. 176. Traducción Triviño, 1976. El número de la unidad es el cincuenta. De ahí que la profesora Jaubert haya querido ver en la celebración del séptimo sábado de los terapeutas, una referencia a la fiesta de las gavillas de la liturgia tradicional hebrea y Taylor haya tenido presente esta apreciación. Lv 23, 10. Jaubert, 1963: 447-449; Taylor, 2003: 169.

64. Cf. Bultrighini - Stern, 2021: 10-79.

65. Somos conscientes, con Klinghardt, de que el problema existe y que no es fácil resolver, aunque aquí hemos intentado encontrar una explicación. Klinghardt, 1996: 188-192. En cualquier caso, más relevante que la cuestión del comienzo del día, que también, lo destacable es la importancia que revisten en el tratado las cifras siete y cincuenta como números sagrados, base de toda la contabilidad temporal de los terapeutas.

y que el principio es fin y el fin principio, lo cual abunda en la idea de que estamos en un tiempo festivo sagrado, donde se han abandonado las pasiones y miserias cotidianas para conformar un espacio y una vivencia ajenos al devenir terrenal y cercanos a Dios. Esta lectura nos indicaría que las fechas son relativas ya que entre ellas hay un engarce interno impalpable que trasciende el cómputo físico, y que podría estar insinuado por el uso del vocablo *προέορτος* (víspera)⁶⁶, porque estamos ante un valor sacro atemporal que, por tanto, va más allá del propio acontecer. De ahí que una solución al enigma también sería posible encontrarla en la combinación de diferentes calendarios con una finalidad ritual, como expusimos anteriormente.

Filón no presenta el desarrollo de los actos de esa tarde-noche de forma esclarecida conscientemente, quizás porque prefiera el empleo de un lenguaje metafórico. Así pues lo que aparece en la obra es un acto piadoso y catártico que comienza entrada la tarde del *Sabbat*, con los preliminares, y una parte fundamental y extraordinaria, el *συμπόσιον*, que se desarrollaba a continuación, tras el crepúsculo, y por tanto en el principio de la jornada siguiente, el día quincuagésimo, o víspera quincuagésima para Taylor, que es el momento en que se sirve el banquete, pues los mareóticos solo comen a partir del oscurecer (Ph. *Contempl.* 34)⁶⁷. La celebración concluye al despuntar la aurora cuando la luz del sol comienza a iluminar de nuevo la faz de la tierra, y los terapeutas extasiados ante el magnífico espectáculo que refleja la gloria de Dios «alzan sus manos al cielo y piden un día feliz y verdad y clarividencia de pensamiento» (Ph. *Contempl.* 89. Traducción Vidal, 2005). Por tanto, lo que dio comienzo en el día cuadragésimo noveno, el *Sabbat* solemnísimos, se perfecciona y concluye en la jornada cincuenta, conectando íntimamente estas dos fechas⁶⁸. Filón de nuevo toma prestado del pitagorismo la interpretación sagrada de un número, esta vez el cincuenta, y lo expone como símbolo generador del universo (Daumas - Miquel, 1963: 124-125, n. 3).

[La] gran fiesta... tiene lugar cada cincuenta días, el número más santo y más conforme con la naturaleza, ya que se forma con el cuadrado del triángulo rectángulo, que es el origen de la generación de todas las cosas. (Ph. *Contempl.* 65. Traducción Vidal, 2005)⁶⁹.

No obstante, además de estas interpretaciones simbólicas, la realidad es que las fechas quadragésimo novena y quincuagésima no tenían otra solución que solaparse

66. Como sugirieron Nikiprowetzky, 1996b: 215 y Taylor, 2003: 169.

67. Forzosamente el numeral cincuenta de la gran fiesta tiene que ocupar un espacio temporal, no puede diluirse en la nada, que es lo que Taylor no logra explicar a nuestro entender, a pesar de su original fórmula de la «quincuagésima víspera y alba». Taylor, 2003: 169.

68. Esta cifra quincuagésima es alabada por su santidad no solo en *De vita contemplativa* sino también en otros escritos filónicos. Ph. *Contempl.* 65; *Spec.* 2. 176-178; *Opif.* 97; *Mos.* 2. 80.

69. Describe el triángulo rectángulo como un componente sagrado en el pitagorismo, al igual que el número siete. El triángulo rectángulo y el número cincuenta estarán presentes además entre las figuras y números santos generadores del tabernáculo. *Mos.* 2. 80. La simbología sacra del triángulo rectángulo ya fue contemplada por Platón en el *Timeo*. *Pl.* Ti. 53a-54b.

en el cómputo terapeuta, ya que el día cincuenta era el primero del periodo sucesivo, y por tanto no podía ser festivo y final de un ciclo, salvo simbólicamente, que es como creemos que lo concibió Filón. La jornada pentecontal, aun conservando su poder emblemático, debía contabilizarse como perteneciente ya al siguiente periodo, para que la contabilidad cronológica de los mareóticos siguiese funcionando con regularidad, conservando, por un lado, la primacía del siete y el carácter alegórico del cincuenta y, por otro, evitando el desplazamiento de fechas y el descuadre que hubiese supuesto contabilizar un día más en cada fase del calendario.

4. Significado del calendario de los terapeutas

La alianza entre la veneración a los números siete y cincuenta, la admiración por la figura del triángulo rectángulo y la reverencia a la luz del sol naciente se manifiesta claramente en el calendario mareótico que, como hemos expuesto, recoge y tiene presente por igual todos estos elementos. Considerándolo de este modo, este calendario con su certeza matemática y su justificación simbólica, podía ser apreciado e incluso admirado en medios gentiles grecorromanos familiarizados con la filosofía y con la ciencia, y constituiría una buena carta de presentación de la comunidad terapéutica como una congregación de sabios judíos equiparable a cualquiera de las escuelas filosóficas que proliferaban en medios paganos, y esta valoración para Filón era muy importante (Taylor, 2003: 157)⁷⁰.

De este modo, el calendario de los terapeutas, tal y como lo deja traslucir Filón de una manera muy escueta⁷¹, se compone de semanas, reunidas en grupos de siete, que con el desarrollo nocturno de la fiesta principal, al añadirse una jornada más, se transforma en un conjunto de cincuenta días, «se calcula el día quincuagésimo contando siete sietes, sobre los cuales pone el sello del sagrado número, la unidad, la que es una incorpórea imagen de Dios, al que se asemeja por su solitaria condición» (Ph. *Spec.* 2. 176. Traducción Triviño, 1976)⁷². Esta operación matemática era similar a la que hacían los judíos para determinar el año sabático o jubilar, que acontecía cada cincuenta años, después de haber transcurrido «siete semanas de siete años», según prescribe el Levítico⁷³.

70. Precisamente una de las finalidades con las que Filón escribió el tratado *De vita contemplativa* fue la de ofrecer un modelo «protréptico que exhorta a apreciar o a imitar a una escuela filosófica», en este caso la de los terapeutas del lago Mareotis. Martín, 2009: 155. Por sus valores piadosos y morales Filón sitúa a la comunidad mareótica por encima de otras escuelas filosóficas. Ph. *Contempl.* 3-10; 14-17 y 57-63.

71. Filón en el tratado *De vita contemplativa* no da ninguna explicación ni hace ningún comentario respecto al mecanismo o funcionamiento del calendario mareótico. Cf. Cardoso Bueno, 2022c, 47-70.

72. En el fondo, el cincuenta, como el siete, según Filón, simbolizaban la unidad, de ahí su naturaleza sagrada y su asociación con la Divinidad. «Y sólo un ser existe que ni mueve ni es movido: el venerable Soberano y Guía, del que acertadamente podría decirse que el siete es una imagen. Confirma esta aserción mía Filolao en estas palabras: «Existe», dice, «un Guía y Soberano de todas las cosas. Dios, que es siempre uno, permanente, inmóvil, idéntico a Sí mismo, distinto de los demás». Ph. *Opif.* 100.

73. «Haz el cómputo de siete semanas de años, siete por siete, o sea cuarenta y nueve años... Santificareis el año cincuenta... [que]... es para vosotros jubilar... Porque es jubileo, lo considerareis sagrado». Lv 25, 8-12. En esta cita se recoge el problema ya visto antes al hablar de la fiesta mayor de los terapeutas, nos referimos a la concreción del

Pero, en el caso de los terapeutas, si a su vez multiplicamos de nuevo el numeral cuadragésimo noveno relativo al comienzo del gran festival por siete, obtendremos la cifra de 343 días del conjunto anual, ya que el santo día quincuagésimo, es más que nada simbólico, pues como hemos visto, ni siquiera es festivo, y no contaría porque para mantener la regularidad es, de hecho, el primero del siguiente ciclo y así sucesivamente (Taylor, 2003, 167)⁷⁴. Por tanto, tendríamos un año aún más corto que el lunar. Lo que desconocemos es como quedarían señaladas las estaciones o los meses en este cómputo dependiente del número siete, algo que, por otro lado, pero en consecuencia con la propia naturaleza de su calendario, no creemos que fuese importante para los terapeutas. En todo caso el descuadre entre la contabilidad temporal pentecontal y el año astronómico quedaría corregida en algún momento con intercalaciones, suponemos, pues era lo que se acostumbraba a hacer⁷⁵. No obstante, desconocemos en qué consistirían estos añadidos, porque en el tratado *De vita contemplativa* nada se dice sobre ello⁷⁶. En cualquier caso, los ascetas del lago Mareotis empleaban el calendario sabático y pentecontal acomodándolo al solar, donde cada día cincuenta de la serie comenzaba un nuevo ciclo (Taylor, 2003: 158). Esto sin perjuicio de que pudiesen usar ocasionalmente por motivos rituales el lunisolar si lo necesitaban.

Así pues, las características del calendario mareótico hacían que la fiesta pentecontal, que nada tenía que ver con el Pentecostés judío o *Shavuot*⁷⁷, se repitiese a lo largo del año siete veces, con lo que el número siete quedaría registrado como la base

momento en el que transcurre, si se producía en el día cuarenta y nueve o en el cincuenta; solo que esta vez son años los que se cuentan. Cf. Seijas de los Ríos-Zarzosa, 2006, 36. Aquí también el año cincuenta era el primero del ciclo siguiente y no se contabilizaba en el periodo que finalizaba. Las fiestas hebreas, con sus nombres, fechas de celebración, prescripciones y ceremonial, se detallan en Lv 23.

74. Flavio Josefo afirma que el templo judío que Onías IV, refugiado en Egipto y protegido por Ptolomeo Filometor, había levantado en la ciudad de Heliópolis sobrevivió 343 años. *AI.* 12. 9. 7 y 13. 3. 1-3. *BI.* 7. 436. Suponemos que el autor judío no dio esta cifra aleatoriamente ya que constituye el número que conforma una semana de años jubilares (7x49), siguiendo la expresión del Levítico. Hay que tener presente que una de las justificaciones para erigir este templo fue la profecía de Isaías en la que se anunciaba la construcción de un santuario a Yahvé en Egipto. Is 19. 19. Sobre el templo de Onías, cf. Roitman, 2016: 176-193.

75. Los calendarios pentecontales, muy unidos al ciclo agrícola, habían sido usados en Oriente, y de hecho siguieron siendo utilizados en ciertas zonas rurales de Palestina. Estos podían ser solares a su vez si se sincronizaban de alguna manera con la trayectoria anual del astro rey, como hemos visto al hablar de los calendarios de Qumrán, donde había al menos uno que seguía este modelo, pero no necesariamente era siempre así. Jaubert, 1957a: 46; Taylor, 2003: 157-158.

76. Una solución podría consistir en dejar las semanas sobrantes para completar el año, uniéndolas con las sucesivas de los siguientes años, hasta dar lugar a un cúmulo equivalente a un nuevo periodo que pudiese insertarse en el ciclo. Taylor, 2003: 168.

77. Aunque Schürer, 1985, vol. 2: 765, o Vermes, 1996: 181, manifiesten, siguiendo a Conybeare, 1895: 313-314, al igual que Colson, 1985: 152, n. a y 522, que se trata de la fiesta de Pentecostés, la misma que celebraban los esenios de Qumrán, que por ello también disponían de un calendario pentecontal, la celebración de los terapeutas nada tiene que ver con ella, y solo se parece en el empleo del numeral cincuenta. Como afirma la profesora Taylor, confirmando lo esgrimido años antes por Nikiprowetzky, los terapeutas solo celebraban los *Sabbats* y las semanas de los *Sabbats* como preludio de la festividad pentecontal, y ninguna otra fiesta judía más, ya que la fiesta pentecontal, principalmente simbólica, era una celebración particular de esta congregación. Nikiprowetzky, 1996b: 2015; Taylor, 2003: 169; Gusella, 2003: 132-133. La festividad de Pentecostés, *Shavuot*, celebrada el día 6 del mes de *siván*, mayo-junio, recuerda la entrega por Yahvé de las Tablas de Ley a Moisés en el monte Sinaí, es por tanto la que conmemora la «alianza» de Dios y su pueblo, mientras que lo que celebran los terapeutas en su fiesta era la liberación de Egipto, y simbólicamente del «pecado». Cf. Graffigna, 1992: 142-144.

y el símbolo de toda su cronología⁷⁸. Los ascetas alejandrinos lo que conmemoraban y exaltaban en su festividad principal era la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud sufrida en Egipto y su salida de este país, como se evoca en los últimos párrafos del tratado *De vita contemplativa* (Taylor, 2003: 167-170)⁷⁹. Por tanto, si esta solemnidad estuviese relacionada con alguna de las festividades judías oficiales sería más propiamente con la Pascua, o *Pésaj*, que conmemoraba esa efemérides⁸⁰. Pero ya sabemos que los terapeutas eran peculiares, y no celebraban ninguna de las otras fiestas importantes judías, pues no aparecen en ningún momento en el tratado, ni nombraban *Sabbat* a la última jornada de la semana, sino día séptimo (Ph. *Contempl.* 30 y 65)⁸¹, como ya dijimos, y su rito pentecontal era evidente que tampoco obedecía a la liturgia pascual. En definitiva, los terapeutas ignoraban las fiestas nacionales hebreas, porque seguramente pensaron que se habían ritualizado tanto que habían perdido su autenticidad originaria, convirtiéndose solo en celebraciones de sí mismas⁸².

Pero además, este festival solemnísimo y extraordinario de los terapeutas, por contener el *Sabbat*, tenía la connotación de ser el día séptimo y como tal, el de la conmemoración de la Creación, en consecuencia aunaba una doble simbología: la de la aparición y redención de la nación de Israel, por un lado, que hemos mencionado, y por otro, la del día del nacimiento del cosmos. «Se trata, en efecto, de la fiesta, no de una sola ciudad o de un solo país, sino del universo, la única a la que cabe denominar con toda propiedad fiesta de todo el pueblo y natalicio del mundo» (Ph. *Opif.* 89)⁸³.

En definitiva, la práctica espiritual y ritual de los terapeutas estaba vinculada a un particular tipo de calendario propio esencialmente solar, sabático y pentecontal. El estudio de este calendario más que definir a los mareóticos como extremos alegorizadores, que también, sirve para considerarlos entre la élite de los filósofos judíos de esa metrópolis. Pero además los relaciona con escuelas pitagóricas o platónicas interesadas en la sabiduría de los números dentro del mundo grecorromano y en la alegorización del tiempo, y por tanto del calendario. No obstante, son importantes sus conexiones con

78. Filón nos dice que «del número siete participan todas las cosas más excelentes del mundo sensible, se cumplen ordenadamente las estaciones del año y los retornos de los períodos favorables... los siete planetas, la Osa, la Pléyade, los ciclos de la luna, según esta va creciendo y decreciendo, y las circunvoluciones, armoniosas y superiores a toda descripción, de los demás cuerpos celestes». Ph. *Opif.* 112-117.

79. En cierta forma era el momento fundacional de la nación israelita.

80. Pero tampoco estaba relacionada con la Pascua por muchos motivos. Aunque en el fondo todas las fiestas hebreas tuviesen ciertas similitudes por su carácter judío sobre todo, más que por los detalles concretos de las mismas. Tadros, 2015: 5 y n. 13.

81. No obstante, no eran los únicos judíos que no cumplían los festivales templarios en sus fechas. Ciertos grupos hebreos que seguían el calendario solar tampoco participaban de las fiestas templarias. Taylor, 2003: 163; *Ib.* 2020: 270. Y es que algunos judíos, no los terapeutas como hemos afirmado, eran detractores del calendario lunar templario y proferían condenas sobre las celebraciones realizadas conforme a este. Jub 36-38.

82. En Qumrán sin embargo, como ya vimos, a pesar de haber abandonado el ceremonial templario y de tener calendarios diferentes al sacerdotal jerosolimitano, las grandes festividades tradicionales mosaicas estaban presentes. Vermes, 1996: 180-181; García Martínez, 2004: 157-175.

83. No olvidemos que los terapeutas prefieren referirse al último día de la semana como día séptimo, conforme al Génesis, que *Sabbat* de acuerdo a la tradición judía.

las corrientes alejandrinas de exégesis escriturística que florecieron en la metrópolis y fueron bien acogidas entre las clases cultas judías, a las que Filón se refiere en algunos tratados⁸⁴, y con quienes compartían los mareóticos muchas de las interpretaciones simbólicas propias⁸⁵. Unas doctrinas, por cierto, de las Filón no era muy simpatizante, porque sus maneras de proceder no eran percibidas por ciertos sectores judíos tradicionales como completamente aceptables⁸⁶.

5. Los terapeutas, el calendario y la escuela exegetica judía alejandrina

Los terapeutas alegorizan su propio calendario mediante metáforas del sol, de la noche, del crepúsculo y de la aurora, de los números sagrados siete y cincuenta y de la figura geométrica del triángulo rectángulo (Taylor, 2003: 162)⁸⁷. Como hacía Aristóbulo tiempo atrás⁸⁸, están de acuerdo en la veneración de estos elementos, algo que queda claramente expresado en *De vita contemplativa*, y que se manifiesta en su calendario. La conexión entre la luz del sol y la felicidad es evidente, pero los terapeutas no permanecen ahí, como sucedía en muchas tradiciones religiosas solares, y en especial en Egipto, sino que se elevaban por encima del sol sensible para descubrir al verdadero Ser-Sol-Luz⁸⁹. La ciencia y la contemplación de las realidades de la naturaleza, dedicaciones fundamentales de los terapeutas como seguidores de las instrucciones santas de Moisés (Ph. *Contempl.* 64 y 87), quedan reflejadas en su hemerología. Por ello podemos afirmar que el calendario mareótico además de las características que hemos enumerado presenta un componente esencial y es su mosaísmo, ya que los terapeutas solo se confiesan seguidores de Moisés, es decir, que su calendario tiene que ser acorde

84. Ph. *Her.* 45-46, 68-78, 81, 252-253; *Leg.* 2. 85; 3. 18-19; *Spec.* 1. 345, 2. 20, 3. 1-6; *Somn.* 1. 124-126, 151; 2. 250-254; *Virt.* 65; *Det.* 86; *Gig.* 3; *Migr.* 34-35, 47, 86-93, 97, 128, 191; *Mut.* 32-34, 39-40; *Dec.* 108-120; *Praem.* 51, *QG.* 4. 47 y *Fug.* 28-33, 36-41, entre otros. Como afirma Taylor, es bastante erróneo suponer que los terapeutas no están atestiguados en otros lugares. Taylor – Hay, 2020: 65. En realidad, podríamos matizar a la profesora británica y sostener que más que atestiguados están insinuados o sugeridos pero no refiriéndose concretamente a los terapeutas sino a sectores filosóficos judíos alegoristas y contemplativos alejandrinos en general, aunque es cierto que para Filón los del lago Mareotis son el paradigma de esta corriente.

85. Sobre la alegoresis judía alejandrina y Filón, cf. Alesso, 2004: 44-45 y 46-51; Bréhier, 1950: 53-61 y 323-324; Daniélou, 1962: 139-167.

86. Sobre el cambio de paradigma en la exégesis de los textos sagrados, que va de un literalismo a ultranza muy conservador a una interpretación alegórica más libre conforme a parámetros helenísticos, cf Giménez de Aragón, 2012: 138-140.

87. No hay referencias a la luna en este sentido, pero sí aparece dos veces en el tratado, y una de ellas lo hace como astro principal e influyente: «... de entre todos los seres que están bajo la luna...» (*Contempl.* 8). Filón aquí parece darle a la luna una posición de dominio sobre los moradores de la tierra, quizás relacionada con la astrología pero también, en consecuencia, con repercusiones sobre la cronología y el calendario.

88. Aristóbulo es un filósofo judío alejandrino que puede considerarse un precursor de Filón y del que no nos quedan más que fragmentos de su obra. En su comentario sobre el Génesis hace una alabanza del número siete al que considera símbolo de la sabiduría y origen de toda luz. Eus. *PE.* 7. 10 y 12. 13. Martín, 1982, 64-95; Daniélou, 1962: 121. Alesso, 2004: 46-51.

89. Los terapeutas se elevan por encima del sol sensible para contemplar al verdadero Ser-Sol-Luz. Ph. *Contempl.* 11. Se perciben las influencias de la tradición egipcia en estas apreciaciones filónicas. Taylor, 2003:155.

con las leyes de la naturaleza, que son aquellas que, procedentes de la Divinidad, dio Moisés a su pueblo, y por tanto no es un calendario cualquiera sino uno sagrado ya que refleja el orden natural divino, simbolizado en sus números uno, siete y cincuenta, como se afirma en el tratado.

Ahora bien, ¿este calendario fue exclusivo de los terapeutas? ¿O bien, otros colectivos hebreos alejandrinos pudieron también utilizarlo? Pues, dado que es probable que los terapeutas del lago Mareotis procedan o estén relacionados con grupos filosóficos judíos de alegorizadores extremos de Alejandría, podemos conjeturar que tal vez su calendario podría ser similar o parecido al de estos, ya que ninguno de ellos seguían las fiestas templarias (Taylor, 2003: 169-170). Filón debió conocer bien e incluso estar vinculado o influido por el mismo círculo alegorista alejandrino (Daniélou, 1962: 18-21 y 161-162), al que incluso admiró en algún momento, aunque posteriormente se situase en una posición más moderada, e incluso crítica⁹⁰, algo que no aparece paradójicamente en *De vita contemplativa*⁹¹, pero que es comprensible debido a la finalidad apologética del escrito. Filón permaneció, pues, próximo a la esfera de las escuelas exegéticas espiritualistas judías, como la de los terapeutas, a pesar de rechazar su antilegalismo y, en ciertos aspectos, su simbolismo extremo⁹².

Todo ello nos lleva a concluir que el comportamiento alegorista de la comunidad del lago Mareotis, notorio claramente en su exégesis de los textos, se extendía hasta los extremos que hemos comentado, lo que los convertía en unos judíos con unas características muy particulares, porque sin caer en la herejía, ni ser abiertamente rebeldes y en ningún caso practicar el sectarismo, su intenso espiritualismo los hacía estar muy lejos de las convenciones de otros sectores judaicos, situándose en ciertos aspectos casi en la disidencia⁹³. Pero paradójicamente son sus interpretaciones simbólicas de las *Escrituras*, su concepción figurada del tiempo, su original judaísmo e incluso la inserción de la mujer entre sus filas lo que los muestra cual verdaderos sabios (Standhartinger, 2017: 150). Y lógicamente Filón en *De vita contemplativa* no puede hacer la menor crítica en este sentido, porque le interesa que los aprecien así, como auténticos filósofos⁹⁴.

90. Ph. *Migr.* 92.

91. Es explicable que Filón silencie su opinión negativa respecto de la alegoresis extrema ya que en el tratado está realizando un encomio de los terapeutas, grupo que podemos próximo a esta corriente hermenáutica. Taylor – Hay se preguntan si pudo haber una vinculación de los alegoristas extremos con cualquier grupo judeocristiano en Alejandría. Taylor – Hay, 2020: 68.

92. Filón debió estar influido por los terapeutas y otros ascéticos judíos de su época. Bréhier, 1950: 53-61 y 323-324; Daniélou, 1962: 161; Hay, 1992: 673 y 674. Cf. también Stein, 1929.

93. De hecho, ha habido investigadores que han calificado a los terapeutas como judíos estrictos, ultraortodoxos, o por lo contrario, un grupo de hebreos heterodoxos, pero, con la excepción de Heinrich Gräetz, ningún escritor ha considerado a los terapeutas como una secta herética hebrea. Gräetz, 1853-1875, vol. 3: 464. Ya hemos subrayado las divergencias presentes en el fragmentado judaísmo de aquel momento, que se manifestaba en corrientes a su vez diversas entre sí.

94. Sin embargo, el alejandrino sí realiza, en otros textos, una censura de comportamientos excesivamente apartados de la norma dentro de la comunidad judía, que obviamente está destinada a un sector social más tradicional. Ph. *Migr.* 92. Taylor, 2003: 169-170.

6. Epílogo

El análisis del calendario nos conduce a considerar que estamos ante un componente cultural importante que sirve para afianzar la situación de los mareóticos en dos sentidos, uno interno y otro externo.

En primer lugar, de un modo interno, sitúa a los terapeutas en relación con las corrientes de la exégesis escriturística alejandrina, y los vincula con cierta clase social e intelectual judía de aquella ciudad. Es relevante, en este sentido, el empleo de la filosofía de los números, tan conectada con el pitagorismo y el platonismo, que en Israel también se había practicado dando lugar a una numerología criptográfica diferente y propiamente judía, aunque de inspiración mesopotámica, la *gematría*, en la cual las letras que en la tradición hebrea tenían un valor numérico, adquirían además un especial simbolismo⁹⁵. En consecuencia, en el poblado del lago Mareotis observamos la utilización de un calendario derivado de un saber cifrado, en el que priman las celebraciones emanadas de las especulaciones matemáticas y de la sacralidad de los guarismos, dejando a un lado el cómputo tradicional judío y la conmemoración de sus fiestas religiosas más ancestrales, como venían haciendo otros colectivos hebreos (Taylor, 2003: 170).

En segundo lugar, el calendario de los terapeutas, tiene una función externa, ya que obedece a una concepción sagrada del tiempo que es la que corresponde a una estirpe profética, real y sacerdotal, la judía, encarnada en este tratado por la comunidad mareótica. Por tanto, además de un calendario sacrosanto o religioso, lo podemos considerar con Standhartinger (Cf. 2015: 314-344), un calendario etnográfico, pues responde a un discurso de ese tipo, que es empleado por Filón frente a una situación adversa para el *πολίτευμα* hebreo de Alejandría⁹⁶. Hay que tener presente que la religión en estos momentos, ya que estamos hablando de un calendario sacro, más que lo que hoy entendemos por tal, no es más, ni menos, que un concepto cultural y político que sirve para afianzar la «personalidad» de los pueblos (Giménez de Aragón, 2013: 29-293).

No sabemos qué impacto pudo tener en los medios hebreos más tradicionales de la diáspora alejandrina la presencia de los terapeutas del lago Mareotis y del círculo de influencia que tuvieron, o al que pertenecieron, ni cómo se recibieron sus memorables celebraciones y su peculiar calendario. Lo que sí es cierto es que en algunas de sus prácticas, y el calendario festivo y sus celebraciones principales, además de la figura

95. Los judíos, al estudiar meticulosamente cada sílaba de la Biblia, en su esfuerzo por copiar la palabra sagrada con la exactitud que la veneración exige, veían valores numéricos en todas las palabras; y así surgió todo un sistema místico en torno de las interrelaciones de los números dentro de la Biblia. Este fue el acercamiento más próximo de los judíos a la matemática, y a esta numeración de las palabras ellos la denominaron *gematría*, que es, según algunos, una distorsión de la palabra griega *geometría*, mientras que para otros procede del vocablo heleno *grammateia*. Se trata de algo similar a lo que actualmente podíamos llamar *numerología*. Sobre el mundo de los números, su historia e interpretaciones en distintas culturas y momentos, cf. Asimov, 1999.

96. Nos referimos al hostigamiento a los judíos alejandrinos que culminó en la sangrienta persecución antisemita del año 38 d.C. propiciada por el prefecto Aulo Avilio Flaco (32-38 d. C.). Estos sucesos fueron narrados por Filón en su tratado *In Flaccum*.

de la mujer dentro del colectivo, eran una muestra, se apartaban bastante del sentir común judío del momento, aunque también es verdad que aquel mundo hebreo no era uniforme, es más, se hallaba interiormente muy fragmentado tanto en Judea como en la diáspora⁹⁷. Lo innegable es que la congregación de los terapeutas alejandrinos constituye una pieza destacada, ciertamente original como su propio calendario, de ese variado mosaico religioso y cultural que es el judaísmo de la época.

7. Bibliografía

- ALESSO, M. (2004). *La alegoría en el siglo I*. Santa Rosa: Universidad Nacional de la Pampa.
- ASIMOV, I. (1999) *De los números y su historia*. (1ª edición en español 1973). Buenos Aires: Lidium.
- AUSÍN, S. (2004). El desierto y el Mar Muerto. En Vázquez Allegue, J. (coord.). *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*. Estella: Verbo Divino:17-34.
- BARTINA, S. (1961). El calendario solar judío. *Cultura Bíblica*, vol. 18, nº 177: 97-102.
- BARTINA, S. (1970). Qumrán y la Biblia. Veinte años de investigaciones. *Espiritu*, vol. 19: 8-36.
- BAUMGARTEN, J. M. (1976). 4Q Halakaha 5, the Law of Ḥadash, and the Pentecontad Calendar. *Journal of Jewish Studies*: 36-46.
- BREHIER, É. (1950). Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. (1ª edición 1908). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BULTRIGHINI, I. - STERN, S. (2021). The Seven-Day Week in the Roman Empire Origins, Standardization, and Diffusion. In Stern, S. (Ed.). *Calendars in the Making. The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*. Leiden: Brill: 10-79.
- CANDEL, M. (Intr.) - AZCÁRATE, P. DE (Trad.) (2013). *Aristóteles, Metafísica*. Madrid: Austral.
- CARDOSO BUENO, D. A. (2021). *Filón de Alejandría. De vita contemplativa o Los terapeutas*. (Tesis doctoral). Madrid: UCM.
- CARDOSO BUENO, D. A. (2022a). El retrato de las mujeres contemplativas por Filón de Alejandría: las 'terapéutrides'. *Circe, de clásicos y modernos* 26/1: 63-86.
- CARDOSO BUENO, D. A. (2022b). Filón de Alejandría y la comunidad terapéutica del lago Mareótide. *Antigüedad y Cristianismo* 39: 5-17.

97. La profesora Taylor sitúa al grupo mareótico formando parte importante de la escuela filosófica judía de Alejandría y dentro del sector extremo de la corriente alegórica de exégesis. Si en la comunidad está constatada la presencia de mujeres, como lo está, y si este colectivo representa una rama de este sector, entonces se puede deducir que había más mujeres en Alejandría dentro de estos selectos círculos, que no aparecen en las fuentes, y que estaban involucradas en la filosofía judía. Taylor, 2003: 170.

- CARDOSO BUENO, D. A. (2022c). Las omisiones de Filón en el tratado *De vita contemplativa*. Olvidos y silencios como estrategia de sublimación de la comunidad de los terapeutas de Alejandría. *El Olivo*, 46/96: 47-70.
- CAUBET ITURBE, J. (1959). El calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario hebreo. *Salmanticensis*, vol. 6, fasc. 1: 131-142.
- COLSON, F. H. (1985). *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*. On the contemplative life or Suppliants (*De vita contemplativa*), vol. 9. (1ª ed. 1941). London/Cambridge, Massachusetts: Heinemann LTD/Harvard University Press: 104-179. App.: 518-524.
- CONYBEARE, F. (1895). *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- DANIÉLOU, J. (1962) *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Madrid: Taurus.
- DAUMAS F. - MIQUEL, P. (1963). *De Vita Contemplativa. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 29. Paris : Editions du Cerf.
- GARCÍA GUAL, C. (2020). *Simposios y banquetes griegos*. Madrid: Alfabeto.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993). Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica. En García Martínez F. - Treballe, J. (Eds), *Los hombres de Qumrán*. Madrid: Trotta: 91-117.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1996). Calendarios de Qumrán. *Estudios Bíblicos*, vol. 2: 327-348.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (2004). Calendarios de Qumrán. En Vázquez Allegue, J. (Coord.). *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*. Verbo Divino: 157-176.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. - TREBALLE, J. (1993) (Eds.). *Los hombres de Qumrán*. Madrid: Trotta.
- GELIN, A. (1965). *Los pobres de Yahvé*. Barcelona: Nova Terra.
- GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2013). *Qumrán y las raíces del pensamiento político judeo-cristiano*. Arys, Anejo 4.
- GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. (2018). Ignacio de Antioquía inventó el Cristianismo. Trajano y Adriano frente a los cristianos. *Arys*, nº 16: 289-332.
- GRÄETZ, H. (1853-1875). *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. 11 vols. Leipzig: Oskar Leiner.
- GRAFFIGNA, P. (1992). *Filone D'Alessandria. De vita contemplativa*. Genova: Il melangolo.
- GOUDOEVER, J. VAN, G (1961). *Biblical Calendars*. Leiden: Brill.
- GUSELLA, L. (2003). *Esperienze di comunità nell'Gudaismo Antico: Esseni, Terapeuti, Qumrán*. Firenze: Nervini.
- HAY, D. M. (1992). Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae. In Lovering, E. H. (Ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31. Atlanta: Scholars: 673-683.

- HAY, D. M. (1998). The Veiled Thoughts of the Therapeutae. In R. M. Berchman (Ed.) *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Atlanta: Scholars: 167-184.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2014) (Estudio y edición). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- HÜBNER, W. (1996). Les divinités planétaires de la dodecatropos, in: *Les astres. Les astres et les mythes. La description du ciel. Actes du colloque de Montpellier, 23-25 mars 1995*: 307-317.
- HÜBNER, W. (2005). L'iconographie du ciel étoilé des Anciens, in: *Demonstrare. Voir et faire voir: formes de la démonstration à Rome. Actes du colloque international de Toulouse, 18 - 20 novembre 2004, Pallas 69*: 233-246.
- JAUBERT, A. (1953). Le calendrier des Jubilés et la Secte de Qumran: Ses origines bibliques. *Vetus Testamentum*, vol. 3: 250-264.
- JAUBERT, A. (1954). La date de la dernière Cène. *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 146: 140-173.
- JAUBERT, A. (1957a). Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine. *Vetus Testamentum*, vol. 7:35-61;
- JAUBERT, A. (1957b). *La date de la Cène: calendrier biblique et liturgie chrétienne*. Collection des «Etudes Bibliques». Paris: Gabalda.
- JAUBERT, A. (1963). La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne. Paris: Éditions du Seuil.
- KLINGHARDT, M. (1996). *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Tubinga: Francke.
- LIM, T. H. (2013). *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven: Yale University Press.
- MARTÍN, J.P. (1982). Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. *Oriente y Occidente 2*: 64-95.
- MARTÍN, J. P. (2009a). Introducción general. En Martín, J. P. (Ed.), *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 1, Madrid: Trotta: 9-91.
- MARTÍN, J. P. (2009b) (Intr., trad. y notas). La vida contemplativa o De los suplicantes. En Martín, J. P. (Ed.), *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 5, Madrid: Trotta.
- MORGENSTERN, J. (1924). The Three Calendars of Ancient Israel. *Annual of Hebrew Union College*, vol. 1: 13-78.
- MORGENSTERN, J. (1926). Additional notes on The Three Calendars of Ancient Israel. *Annual of Hebrew Union College*, vol. 3: 77-101.
- MORGENSTERN, J. (1955). The Calendar of Book of Jubilees, its Origin and its Character. *Vetus Testamentum*, vol. 5: 37-61.
- NAVARRO ANTOLÍN, F. (2006) (Intr., trad. y notas). *Macrobio. Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*. Madrid: Gredos.
- NIKIPROWETZKY, V. (1996a). Le supplicants chez Philo d'Alexandrie.. En *Études philoniennes*. Paris. Éditions du Cerf : 11-43.

- NIKIPROWETZKY, V. (1996b). Le «De vita contemplativa» revisité. En *Études philoniennes*. Paris. Éditions du Cerf : 199-216.
- PALACIOS VÁSQUEZ, E. M. (1999). *El año jubilar en la tradición bíblica*. Tesis doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra.
- PARKER, R. A. (1950). *The calendars of ancient Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- PÉREZ MARTEL, J. M. (2016) (Intr., trad. y notas). *Platón.IÓN. Timeo. Critias*. Madrid: Alianza.
- QUIROGA, R., (2010). Revisando el Šabbāt como «día de reposo». *DavarLogos*, 9, 2: 111-125.
- ROITMAN, A. (2006). *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*. (1ª ed. 2000). Barcelona: Planeta DeAgostini.
- ROITMAN, A. (2016). *Del Tabernáculo al Templo*. Estella: Verbo Divino.
- SCHÜRER, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 vols. Vermes, G., Millar F. y Black, M. (eds.). Madrid: Cristiandad.
- SEGURA GONZÁLEZ, W. (2006). *Hemerología. La ciencia de los calendarios*. Tarifa: Acento.
- SEGURA GONZÁLEZ, W. (2017). *Calendario hebreo*. Cádiz: eWT Ediciones.
- SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA, G. (2006). «Año Sabático y año jubilar: entre la realidad y la utopía». *El Olivo* 63: 29-64.
- SEOANE, M.A., NIETO IBÁÑEZ, J. M^a., MARTÍN VELASCO M^a. J. Y GARCÍA BLANCO, M^a. J. (2016). *Eusebio de Cesarea. Preparación Evangélica*, vol. 2. (Libros 7-15). Madrid: BAC.
- SMITH, D. E. (2009). *Del simposio a la eucaristía*. Estella: Verbo Divino.
- STANDHARTINGER, A. (2015). Philo im ethnografischen Diskurs. Beobachtungen zum literarischen Kontext von «De Vita Contemplativa». *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, vol. 46, n° 3: 314-344
- STANDHARTINGER A. (2017). Best practice. Religious reformation in Philo's representation of the Therapeutae and Therapeutrides. In *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. Berlin/Boston : De Gruyter: 129-156.
- Starobinski-Safran, E. 1987. La communauté juive d'Alexandrie a l'époque de Philon. Dans *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*. Mélanges offerts au Claude Mondésert. Paris: Editions du Cerf. 45-75.
- STEIN, E. (1929). *Die Allegorische Exegese Des Philo Aus Alexandria*. Berlin: De Gruyter.
- TADROS, E. (2015). *Reconstruction of the early Coptic Church history. The potential Impact of the Judeo-Christians of Alexandria on its history and liturgy*. McMaster Divinity College : Hamilton, Ontario. Obtenido de pdfs.semanticscholar.org > ...Reconstructing the Origins of the Coptic Church Through its...
- TAYLOR, J. E. (2003). *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's «Therapeutae» Reconsidered*. New York: Oxford University Press.
- TAYLOR, J. E., & HAY, D. (2012). «Astrology in Philo of Alexandria's De Vita Contemplativa.» 1-18. Obtenido de www.academia.edu/.../Astrology_in_Philos_of_Alexandrias_De_..

- TAYLOR, J. E. - HAY D. M. (2020). *Philo of Alexandria. On the contemplative life. Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series 7. Leiden-Boston: Brill.
- TRIVIÑO, J. M^a. (1976). *Obras Completas de Filón de Alejandría*. 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- VAUX, R. de (1964). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- VÁZQUEZ ALLEGUE J. (2006) (Ed.). *La «Regla de la Comunidad» de Qumrán*. Salamanca: Sígueme.
- VEGAS MONTANER, L. - PIÑERO, A. (2007). El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo. En A. Piñero (Ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba: El Almendro: 129-163.
- VERMES, G. (1996). *Los manuscritos del mar Muerto*. (1^a edición 1977). Barcelona: Muchnik.
- VIDAL, S. (2005) (Intr., trad. y notas). *Filón de Alejandría. Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.
- WILKINSON, R. H. (2002). *Los Templos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Destino.
- WINSTON, D. (1981). *Philo of Alexandria. Contemplative Life, Giants & Selection*. Classics of Western Spirituality. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.