

**PHILOSOPHY OF THE EAST**  
**Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**  
**ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**Философская антропология, философия культуры**

Научная статья

Философские науки

УДК 930.85

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-189-207>

**Повествование об основании Йезда в местной  
традиционной историографии**

Али Резаипуя

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,  
ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>*

*Аннотация.* Йезд является одним из устойчивых центров иранской цивилизации в пустыне и, кроме того, имеет богатую историографическую традицию, продолжавшуюся на протяжении XIII–XIX вв. Изучение этой традиции в ее историческом и интеллектуальном контексте может помочь лучше понять механизм и функции иранской цивилизации, а также каковы они были в понимании средневековых иранцев. Повествование о создании Йезда в местной традиционной историографии имеет знаковые отличия, до сих пор не привлекавшие внимания историков, в том числе роль в нем Александра Великого и Аристотеля, а также знак созвездия Девы. Анализ содержания текстов рассказов о создании Йезда показывает, что в центре внимания их создателей находился знак воды. Средневековые историки понимали положение элиты, политическое устройство и развитие ферм в целом как часть космического порядка. Однако эти тексты неправильно полностью сводить к мифолого-религиозному мировоззрению, следует учитывать и проявление инструментальной рациональности, вытекающей из реально существовавших отношений. Это исследование может внести свой вклад в изучение иранской цивилизации в средние века и в проблему смыслового прочтения нарративов того времени и семиотики персидских средневековых текстов.

*Ключевые слова:* Йезд, иранская цивилизация, персидская историография, Александр Македонский

*Для цитирования:* Резаипуя А. Повествование об основании Йезда в местной традиционной историографии. *Ориенталистика*. 2024;7(1):189–207. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-189-207>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons “Attribution-ShareAlike” («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Резаипуя А., 2024

© Ориенталистика, 2024



## Narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography

Ali Rezaeepuyā

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia,

ali.rezaee.puya.ir@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>

**Abstract.** Yazd is one of the ancient centers of Iranian civilization in the desert, and has a rich historiographical tradition, that continued from the 13th to the 19th century. Studying this historiographical tradition in its historical and intellectual context can help to better understand the mechanism and functions of Iranian civilization as well as the Iranian civilization as understood by Iranians. The narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography contains some symbolic aspects that have not been studied so far; Including the role of Alexander the Great, Aristotle and the influence of the constellation of Virgo. The analysis of the content of these texts shows that water was the focus of the attention of historians. They understood the position of the elites, the political order and the development of the plantations in general as part of the cosmic order. However, these texts have rational aspects along with mythological aspects. The study contributes to a better understanding the Iranian idea of civilization in the Middle Ages, as well as the challenges of reading and understanding the symbolic aspects of Persian medieval texts.

**Keywords:** Yazd, Iranian civilization, Persian historiography, Alexander the Great

**For citation:** Rezaeepuyā A. Narrative of the foundation of Yazd in the local traditional historiography. *Orientalistica*. 2024;7(1):189–207. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-1-189-207>.

### Введение

В интеллектуальной традиции Ирана не существует систематических философских текстов, посвящённых пониманию природы градостроительства и урбанизма. Некоторые философы XIX — начала XX в., знакомые с историей иранской мысли, считали, что такая ситуация сложилась благодаря «сущности персидского ума», «предпочтительно внимательного к деталям и, следовательно, лишённого той организующей способности, которая постепенно вырабатывает систему идей, интерпретируя фундаментальные принципы со ссылкой на факты наблюдений» [Iqbal, 1908, p. vii] (см. также: [Gobineau, 1900, p. 1–21]).

Но хотя всеобъемлющая теория для объяснения цивилизации и урбанизма не была сформулирована в Иране до начала современной эпохи, на практике модель цивилизации существовала, и ее присутствие в существовавшей реальности можно выявить в некоторых текстах, в том числе в технических — например, трактатах по технологии добычи воды, архитектурной технологии





и т. д.), а также иногда — в символической и несистематизированной форме — сочинениях, отнесенных к персидской историографии и собственно литературе. Поэтому сегодня, чтобы реконструировать иранское понимание цивилизации и такого явления в ней, как город, необходимо читать текст между строк и на полях и интерпретировать символы, чтобы получить целостную картину.

Среди текстов, содержащих информацию по этому вопросу, следует особо отметить часть персидских местных историографических текстов. Исторические нарративы можно разделить на две категории<sup>1</sup>. В одних преобладает ценностная рациональность. Они не относятся к действующему, реальному миру, а посвящены в основном местным религиозным учениям и мыслителям или сведениям о святых местах и почитаемых гробницах данной местности. Однако в других историографических текстах более выражен гражданский подход, и можно сказать, что в них проявляется своего рода инструментальная рациональность<sup>2</sup>. К этим последним относятся некоторые тексты, посвященные историографии Йезда, который представляет собой устойчивую модель городского развития Ирана в пустыне. Поэтому изучение способов проявления гражданского разума в этих повествованиях и построения в них цивилизационных моделей может дать нам ключ к более глубокому пониманию иранской цивилизации на примере Йезда.

Самая важная эпистемологическая и методологическая проблема, существующая здесь, состоит в том, чтобы сначала доказать, что рассмотренные тексты, помимо явного, лежащего на поверхности смысла, имеют и другое прочтение, выходящее за рамки простого повествования, и задача, стоящая перед исследователем, состоит в том, чтобы интерпретировать этот неявный и тайный смысл.

По первому вопросу следует обратиться к теории Фреге о различии между референцией и смыслом [Frege, 1948], согласно которой можно предположить, что исторический знак, помимо конкретной ссылки, может нести и смысл. Образ Александра Великого является хорошим примером этой теории. Александр в персидской интеллектуальной традиции (в форме литературной историографии) предстаёт не только как реальная историческая личность, помимо этого, он призван символизировать идеального царя и совершенного человека [Saccone, 2011, p. 167]. Поэтому позитивистский подход к тексту, когда стремятся почерпнуть из него лишь факты и видят в нарративе лишь посредника между историческим событием и историком, при анализе пер-

---

<sup>1</sup> Розенталь делит арабо-персидскую местную историографию средневековья на два типа: светскую локальную историю и божественную локальную историю [Rosenthal, 1968, p. 151]. Правомерность такого деления находит подтверждение и в самих исследуемых произведениях, так как средневековые авторы разделяли эти две категории (см. введение Рафе'и Казвини к «Ахбар-е Казвин» [Rafe'i Qazvini, 1987, p. 2–3]).

<sup>2</sup> Разделение инструментальной и ценностной рациональности я заимствовал у Макса Вебера. Но можно сказать, что понимание такого различия было и у иранцев в Средние века, например, Ходжа Насир в «Ахлак-и Насири» прямо пишет, что «каждый ремесленник оценивает свою собственную промышленность, исходя из логики этой промышленности, а не на основе учения о добре и зле» [Nasir al-Din al-Tusi, 1978, p. 254].



сидского текста, сталкиваясь с таким персонажем, как Александр, игнорирует некоторые смысловые аспекты.

Одним из аспектов объективности такой интерпретации является наличие множественности смыслов знаков в текстах, которые считались пре-текстами в связи с традиционной историографией Йезда. Другой аспект заключается в том, как понимался текст иранской аудиторией, для которой он и был написан. То есть «горизонт ожидания»<sup>3</sup> потенциального читателя текста был определяющим элементом при его написании. Средневековый иранский читатель имел эпистемологическую предпосылку, которую можно назвать «чувством эзотерики», т. е. он (читатель) ожидал, что каждый знак или каждое повествование, помимо внешнего значения, имеет внутренний смысл<sup>4</sup>.

Другой аспект объективности альтернативной интерпретации, которую мы предлагаем здесь, состоит в том, что совокупность знаков в связи друг с другом имеет глубинный смысл, иными словами, они образуют своего рода «нарративную истину».

Еще одним важным теоретическим вопросом в этой области является наличие отражения гражданского разума в художественном тексте и понимание механизма этого отражения. И вопрос, который следует за ним: является ли это отражение проявлением коллективного сознания, или оно свойственно лишь элитарному интеллектуальному меньшинству, к которому принадлежали авторы текстов? Хотя этот вопрос важен сам по себе, и к нему автор данной статьи вернется ниже, следует отметить, что в обоих случаях прежде всего должен существовать общий смысловой контекст, где у автора и у зрителя есть общее понимание знаков. Каждый знак имеет смысл и может быть употреблен только в определенном культурном контексте. По словам Абд-ал-Раззака ал-Кашани, иранского мистика XIII–XIV вв., абстрактный образ, чтобы быть представленным, должен обрести знак из «Сокровищницы воображения» (*khazane-ye khial*) и стать смешанным знаком несущего значения и знаком-предикатом. И чтобы понять этот знак, интерпретатор должен выйти за рамки «воображаемой формы» и достичь абстрактного смысла [Kashani, 2015, p. 174]. Важным в объяснении Кашани является внимание к существованию «Сокровищницы воображения» как особого культурного контекста.

Объяснение Марзолфом логики персидских народных сказок и механизма их развития может внести ясность в данную проблематику: он считает, что героические рассказы имеют смысловое ядро и форму, которые воспринимаются его аудиторией как необходимый исторический факт. Но интеллектуальный контекст, в котором эта литература переписывается и понимается, с течением времени всегда меняется в каких-то своих деталях, потому что принцип восприятия нарратива — идентифицировать себя с героем повествования [Marzolph, 2012, p. 78]. Ходжа Насир, другой видный философ и чиновник XIII в., дает следующее объяснение механизма общественного понимания определенных знаков и смыслов: «Хотя некоторые значения не настолько

<sup>3</sup> Horizon of expectation (Erwartungshorizont).

<sup>4</sup> Некоторые рассуждения А. Корбэна о иранской эпистемологии могут прояснить этот сюжет (см.: [Corbin, 1989, pp. 3, 5, 54, 58]).



ясны простым людям, чтобы они могли выразить их словами, общественное сознание срабатывает в этих случаях подобно тому, как понимает смысл происходящего зритель в театре теней, видя тень чего-то позади экрана [Nasir al-Din al-Tusi, 1978, p. 269]. Вот так же и в народной литературе, по мнению Ходжи Насира, читатель воспринимает определенные знаки через коллективное сознание, как «воображение за экраном»<sup>5</sup>. Позитивистская историография ограничена в понимании подобного проявления коллективного сознания, и следует использовать интерпретативные подходы<sup>6</sup>.

Местное повествование об основании и истории города Йезда базируется на нескольких основных знаках, в том числе мифологического знака воды, знака созвездия Девы и знака Александра Македонского, поэтому необходимо проанализировать историческую подоплеку их использования и особенности исторического понимания этих знаков иранской аудиторией. С этой целью, во-первых, надо ознакомиться с начальным этапом формирования местной историографической традиции Йезда. Затем надлежит рассмотреть нарратив об истории основания города Йезда Александром Великим и постараться интерпретировать имеющиеся в нем знаки — расшифровать, какой дополнительный смысл придают они этому событию.

Что касается обзора научной литературы, следует отметить, что на персидском и европейских языках проводились исследования по истории города, урбанизации и урбанизму в Иране, истории Йезда, местной историографии вообще и местной историографии Йезда, в частности. Однако, насколько известно автору, до сих пор не было опубликовано никаких исследований об интерпретации знаков, содержащихся в исследуемых текстах.

### **Существующие повествования Йезда до формирования местной историографической традиции**

В существующих географических текстах древнего Ирана («Парфянские стоянки» и «Шахрестаниха-и Эраншахр»), а также в надписях, относящихся к тому периоду, нет упоминаний о городе Йезде или хотя бы о городе в границах современного Йезда.

Четыре арабских географических источника IX в. либо не содержат упоминания о Йезде (труды Ибн Русте, Ибн Аль-Факиха Аль-Хамадани), либо лишь кратко упоминают данное название при обсуждении дорог и расстояний [Ya'qubi, 2002, p. 87 и Ibn Khordadbeh, 1889, p. 51]. Но почти все арабские географические тексты X в. упоминают Йезд и описывают его как «город на краю

---

<sup>5</sup> См. также объяснение Джавада Табатабаи, современного иранского философа, который, опираясь на теорию метафоры Ганса Блюменберга, дает объяснение смысловому контексту поэзии Хафеза. Это объяснение является важным для понимания способа проявления коллективного сознания в литературе [Tabatabaei, 2018, p. 527–528].

<sup>6</sup> Пример позитивистского подхода историков к обсуждаемой теме являет статья профессора истории Тегеранского университета Бастани Паризи [Bastani Parizi, 1961] — в ней автор прямо заявляет, что рассказ об основании Йезда в историографии является одной из легенд, не имеющих исторической ценности.



пустыни» с замком, валом, мечетью, кяризом<sup>7</sup>, сельскохозяйственными полями и рынком [Ibn Hawqal, 1992, pp. 237, 246–247; Istakhri, 1994, pp. 112, 145]. Поэтому можно предположить, что Йезд в основном разросся и стал городом в период правления Буидов и местного самоуправления династии Какуидов (X–XI вв.) [Босворт, 1971, с. 141–142].

Местное самоуправление Йезда, начавшееся с Какуидов в X–XI вв., продолжилось Атабеками Йезда [Ale-Dawood, 2020], Музаффаридами Йезда и Тимуридами Йезда. В те столетия, когда Музаффариды и Тимуриды выбрали Йезд и Мейбод в качестве региональных центров, Йезд получил важное политическое, экономическое и культурное значение, поэтому возникновение здесь традиции местной историографии следует рассматривать как следствие появления и развития местного самоуправления.

Письменные данные об исторической подоплеке Йезда туманны, и, кажется, что, авторы часто фантазировали на тему об его названии на основе лексического сходства. Так, например, отнесение Йезда к сасанидскому шаху Йездгерду может быть обусловлено сходством имени Йездгерд с названием — Йезд. В источниках упоминается и роль Ардашира Папакана в строительстве Йезда, однако, возможно, это подражание местной истории Исфохана. Можно также предположить, что одним из повествовательных источников идеи строительства города шахом в пустыне была работа Афзалуддина Кермани, историка, бюрократа и врача XI–XII вв. [Kermani, 1978, p. 87].

Одно из первых дошедших до нас сведений об этимологии, значении и происхождении Йезда включено в книгу «Манахидж ал-Талибин», написанную Хилали Казвини в 778–779 / 1376–1377 гг. на территории Музаффариды (вероятно, в Ширазе). О происхождении Йезда автор пишет: «В некоторых летописях говорится, что... во время Йазеда (имя неверно, это имя — Йард в истории Бала'ми и Ярад в сборнике летописей. — Коммент. редактора) люди поклонялись идолам и огню. И они построили город Йезд во время его правления, поэтому от него, как считается, пошел этот город, носящий его имя. И там в древности был языческий храм и храм огня, и деревня огнепоклонников, находящаяся в тех краях, доказывает истинность сказанного» [Hilali Qazvini, 2017, p. 80]. Следует отметить, что в числе городов, построенных Александром, автор не упоминает Йезд [Hilali Qazvini, 2017, p. 261].

В книге Мо'йн Ал-ддина Натанзи «Мунтахб Ал-Таварих», написанной в 819 / 1416 г. в Ширазе, при дворе Тимуридов, говорится: «Зона Йезда была сделана Захаком и называется она тюрьмой Заххака» [Natanzi, 1957, p. 31].

Таким образом, еще до формирования историографической традиции Йезда и параллельно ей существовали различные повествования о происхождении города и значении слова Йезд. Но, анализируя их, можно выделить общие источники сообщаемых ими сведений и ряд закономерностей.

<sup>7</sup> Кяризы — особые инженерно-гидротехнические сооружения, служащие для хозяйственного водоснабжения населенных пунктов и сельскохозяйственных объектов.





### Двойной знак воды

В мифологии вода — знак вечного беспорядка и хаоса, с одной стороны, но с другой — жизни и святости. Неслучайно Заххак и Александр, два персонажа, обладающие этой двойственностью, представлены как основатели цивилизации в пустыне. Потому что их действие, с одной стороны, нарушает естественный порядок и напоминает нам о хаотическом начале. А с другой, оно — творец жизни. Стоит отметить, что в народных сказаниях Ирана легенда о происхождении подземной системы водоснабжения — Кяриза — проникнута такой же двойственностью. Согласно этой легенде, персонаж по имени Тахир Абшенас (букв. перс. «Гидролог») создает кяриз с помощью *дивов* (букв. перс. «монстры»). Один из иранских археологов считает темой этой легенды дуальную оппозицию чистоты и зла [Seyed Sajjadi, 1983, p. 22].

В древнеиранском мировоззрении пустыня считалась символом зла, и соответственно заселение пустыни и ее облагораживание считалось борьбой со злом [Bundahishn, 2001, p. 144; Menog-i Khrad, 2005, p. 29]. Но в то же время в мифологическом мировоззрении любое вмешательство в мир и изменение космического порядка считается разновидностью хаоса. Возможным решением этого противоречия было представить первоначальный порядок пустыни как рай, а текущую ситуацию представить как своего рода упадок и рассматривать освоение и заселение территории и озеленение пустыни как возвращение к первоначальному раю. Другое решение заключалось в том, что герой, делающий пустыню зеленой, считается одновременно воплощением двух противоположных ипостасей — нарушителя космического порядка и подателя жизни. Можно предположить, что именно по этой причине в большинстве иранских повествований об историческом периоде, связанном с водой и заселением пустыни, можно встретить образы с двойными лицами: с одной стороны — божественное, а с другой — демоническое.

Темы «живой воды» и «живого растения» были очень распространены и занимали важное место в мифологии различных регионов Западной и Центральной Азии — от Древних Египта и Вавилона и семитской мифологии, отраженной в Библии, до иранской мифологии (бог Тиштар, богиня Анахита, демоны Апуш и Малкус, живительный источник горы Эльборза, из которого пьет Зал, отвечающий за плодородие, и иные подобные сюжеты [Hinnells, 1985, p. 25–28]. Даже в народных верованиях пустынных городов Ирана источники воды и кяриз были настолько священными, что их считали живыми, приносили им жертвы и даже выбирали для них жен [Hesami, 2019]. Происхождение мифа о живой воде и искателе живой воды исследователи обычно видели в стремлении человека к бессмертию, поскольку этот аспект более красочен, особенно в текстах, превративших указанный миф в философско-мистические представления. Но не следует забывать, что принцип оценки воды в Передней Азии и Египте также восходит к сухому климату этих регионов; Поэтому не следует упускать из виду реалистическую подоплёку этих мифологических сюжетов. Знак воды нельзя понять только исходя из мифологического содержания, повествования о воде можно рассматривать как отражение гражданского разума того времени. В Иране с древних времён было распространено убеждение, что продолжение цивилизации, включая добычу воды, зависит от



«силы разума»: «Приведение скрытой под землей воды навстречу солнцу и доведение ее до культивирования и развития, которое обеспечивает благосостояние, комфорт и счастье людей, можно применить силой разума» [Menog-i Khrad, 2005, p. 66]. Учитывая климатические условия Иранского нагорья, организация подачи воды считалась основой цивилизации. Немецкий географ Хьюго Гроде, посетивший Иран в начале XX в., писал о важности воды в цивилизации: «Жизнь и смерть на всем Ближнем Востоке и особенно в Иране зависят от воды. Учитывая, что на большей части Ирана годового количества осадков недостаточно для орошения полей, все усилия иранцев уходят на добычу и хранение воды. При открытии источника вскоре рядом с ним появится большое поселение, и точно так же, если акведук протекает или засорён из-за отсутствия ухода, то это поселение так же быстро исчезнет с лица земли [Grote, 1990, p. 104]. Этот лейтмотив можно увидеть в текстах большинства локальных историй Ирана о становлении цивилизации. Согласно этой группе повествований, героический правитель вначале всегда думает об обеспечении своих подданных водой [Qomi, 2006, p. 185–186, 214; Wa'ez Balkhi, 2022, p. 14], и напротив — одним из самых страшных деяний персонажа, который в иранском менталитете понимается как воплощение зла, является уничтожение водных сооружений [Dinawari, 1960, p. 10; Bundahishn, 2001, p. 144].

### Идея тюрьмы

Идея о том, что Йезд изначально был построен как тюрьма, является одним из смысловых стержней историографии Йезда. Как было сказано, существует по крайней мере два варианта этого повествования: тюрьма Заххака и тюрьма Александра. Два доказательства, которые часто приводят для присвоения Йезду названия Александровской тюрьмы: существование памятника в городе Йезд, который так и называется — Александровская тюрьма, и стихотворение Хафиза следующего содержания: «Меня опечалил ужас Александровской тюрьмы. Мне нужно собрать вещи и отправиться в землю Сулеймана». Один из современных иранских исследователей считает, что местная династия провинции Фарс в это время получила свою легитимность от Сулеймана, а «Земля Сулеймана» на самом деле является названием провинции Фарс. «Александровская тюрьма», напротив, называлась провинцией Йезд [Qazvini, 1971, p. 312–321]. Распространенное объяснение того, почему стихотворение получило это название и почему тюрьма — это Йезд, связано с тем, что Хафиз написал его, когда находился в Йезде [Servatian, 2013, p. 3108–3112]. Но в то же время достоверных исторических подтверждений такой интерпретации нет [Este'lami, 2011, p. 921–923]. В самом деле, если предположить, что правильно интерпретировать тюрьму Александра в поэме Хафиза как город Йезд, то придется признать, что историки Йезда переняли эту идею у самого Хафиза [Kateb Yazdi, 1979, p. 25]. Потому что ни в одном из существующих текстов до Хафиза ассоциация Йезда с тюрьмой не встречается.

Много неясностей связано со зданием, которое существует в городе Йезд и называется «Александровская тюрьма». Катеб указывает на колодец, который жители Йезда называют тюрьмой Александра [Kateb Yazdi, 1979, p. 23–24]. Скорее всего, этот сюжет имеет фольклорное происхождение и является сво-





его рода мифом-быличкой. Среди иранских исследователей архитектуры и истории Йезда велось много дискуссий по поводу идентификации здания Александровской тюрьмы в Йезде. Первым на основании исторических свидетельств счёл его Александровской тюрьмой Ирадж Афшар [Afshar, 1995, p. 797–801]. Но некоторые другие, в том числе М. Пирния, выдающийся исследователь истории иранской архитектуры, считают, что современное здание в городе Йезд, помимо названия, никакого отношения «Александровской тюрьме» не имеет [Afshar, 1995, p. 608; Роуа, 1982, p. 84].

Но есть и более разумное историко-лингвистическое объяснение названия тюрьма. Некоторые иранские города в различных текстах идентифицировались как тюрьмы, одним из древнейших свидетельств является применение этого названия к городу «Нахр-и Тираг» в *Шахрестаниха-и Эраншахр* [Šahrestānīhā ī Ērānšahr, 2010, pp. 41 и 85]. На среднеперсидском языке слово «Зиндан» означало оружейный склад [Nourai, 2022, p. 102], но позднее в ходе семантической эволюции это слово приобрело значение тюрьмы. В *Тарих-и Кум* написано, что в древнем Иране Хамадан назывался «Зинестан-и Эраншахр», что означает «Оружейный склад Эраншахра» [Qomi, 2006, p. 228]. Стоит отметить, что слово «Зинестан» лингвистически является другой формой слова «Зиндан», и оба они происходят от корня (зин), означающего оружие [Nourai, 2022, p. 102]. Следовательно, можно предположить, что название тюрьмы Йезд изначально относилось к военному значению этого города.

### Шах — основатель

В древнеиранской мифологической традиции было принято возникновение каждого города связывать с именем мифологического, или же исторического, основателя. Это отражено во многих текстах, посвященных местной и географической истории [Khayyam, 2005, p. 13–14; Maqdisi, 2003, p. 208 (см. также: [Šahrestānīhā ī Ērānšahr, 2010]. Эта идея важна сама по себе и оказывает существенное влияние на политическую и гражданскую мысль. Потому что одним из компонентов, отличающих мифологическое мышление от гуманистического мышления, является естественно-вечное или искусственно-человеческое понимание социально-политического поля [Crone, 2005, p. 267].

### Местная историография Йезда<sup>8</sup>

Как уже упоминалось, контекст, в котором возникла традиция местной историографии Йезда, был тесно связан с политической ситуацией Йезда в X–XVI вв. Традиция местной историографии Йезда, по сравнению с другими персидско-арабскими местными историями в историографии Ирана, уделяет больше внимания гражданским делам и фокусируется на городских институтах и инфраструктуре. Если не считать разрозненных и кратких сведений,

<sup>8</sup> Следует отметить, что те тексты, которые современные ученые относят к категории «местной историографии», весьма разнообразны по тематике и могут смешиваться с мемуарными, географическими, религиозными и литературными текстами. Но основным критерием их отнесения к «местной истории» является их «провинциальный горизонт» [Melville, 2012, p. 183].



имеющихся в историко-географических текстах и исторических документах, то первый исторический текст Йезда, послуживший основой для последующих, можно сказать, являвшийся инициатором в этой области [Ja'fari, 2010, p. 21], это «Тарих-и Йазд» (история Йезда), написанная Джа'фаром бин Мухаммад бин Хасан Джа'фари в IX / XIV в. Судя по его имени, автор происходил из семьи Садата Хоссейни из Йезда, другими словами — он принадлежал к кругу городской элиты и пользовался благами богатства и социального уважения. Предположительно, он занимал должность в бюрократическом аппарате правителей Йезда [Sotoudeh, 1961, p. 14].

Автор начинает повествование о Йезде со строительства Йезда Александром Великим и освещает события до 845/1441 года. Важно отметить, что автор делает акцент на цивилизационных и культурных вопросах, его внимание также сосредоточено на отдельных зданиях и их основателях, а также на описании знати Йезда. Ирадж Афшар сделал критическую публикацию текста этой книги в Иране на основе трех рукописей в 1337/1958 г.

*Тарих-и Джадид-и Йазд* («Новая история Йезда») написал Ахмад бин Хосейн бин Али Катеб в середине IX / XIV в. с целью продолжения и завершения *Тарих-и Йазд* Джа'фари [Kateb Yazdi, 1979, p. 7]. Информации об авторе нет. В этой книге относительно больше информации о красоте и духовной атмосфере Йезда, чем в истории Джа'фари. Критический текст также был опубликован Ираджем Афшаром в 1345/1966 г. на основе трех рукописей.

*Джаме' Мофиди* — это работа, посвящённая истории и биографиям выдающихся личностей, написана Наджмуддином Мохаммадом Мофид Мостофи Бафки, историком и бюрократом эпохи Сефевидов, который был руководителем и попечителем пожертвований Йезда. Этот труд был написан в трёх томах с 1079 по 1090 год. Ирадж Афшар опубликовал критический текст третьего тома, основанный на рукописи, доступной в библиотеке Британского музея, в 1340/1961 г. *Джаме' Джафари*, написанная Мухаммадом Джа'фаром бин Мухаммад Хоссейн На'ини, представляет собой еще одну местную историю Йезда, составленную во время правления Фатх-Али Шаха Каджара и продолжающую повествование с того места, где ее закончил Мостофи Бафки, то есть с 1091 г., до своего времени. В данном исследовании рассматриваются два текста *Тарих-и Йазд* Джа'фари и *Тарих-и Джадид-и Йазд* Катеба.

### Происхождение Йезда по местным историографическим текстам

Повествования об основании Йезда в двух рассматриваемых текстах несколько различаются. Оба представляют Александра Великого как основателя города Йезда. В повествовании Джа'фари Александр приводит некоторых генералов Дария, которым он не доверяет, в пустыню, «где сейчас находится Йезд», и приказывает армии построить крепости и создать водную инфраструктуру. Затем он запирает генералов в городе и велит жить там [Ja'fari, 2010, p. 26]. Все три элемента, о которых говорилось ранее, — шах-основатель, вода и идея тюрьмы — присутствуют в этом кратком повествовании.

Но в новой истории Йезда Катеба повествование несколько расширено, в него введен образ Аристотеля [Kateb Yazdi, 1979, p. 19–27]. В новой истории мудрый Аристотель оказывается в центре повествования, роль Аристотеля



как вдохновителя Александра фактически добавляет в текст компонент разумности, отсутствующий в более ранней истории Йезда Джа'фари. В обоих текстах представлен второй основатель Йезда — Ардашир Папакан (основатель из династии Сасанидов, тот, кто превращает Йезд из крепости (названной Касе), предназначенной для меньшинства изгнанной элиты, в настоящий город. Оба текста подчёркивают роль Йездгерда из Сасанидов в создании Йезда. В повествовании, относящемся к Йездгерду, также присутствуют все три упомянутые элемента. Помимо них, важным знаковым символом, сопровождающим основание и возведение города Йезда Йездгердом, является знак гороскопа созвездие Девы, о котором пойдет речь далее.

В мифологическом менталитете (который на глубинном уровне лежит в основе исследуемого текста), создание чего-либо (в данном случае — города) — «лишь повторение изначального акта, трансформация хаоса в космос божественным актом творения» [Eliade, 1957, p. 31] — «вечное возвращение», по выражению М. Элиаде. Поэтому, чтобы не потеряться во времени, необходимо всегда возвращаться к изначальным архетипам, и только в этом случае можно двигаться вперед синхронно с космическим порядком, сохраняя благословение свыше. В случае же отклонения от этого космического порядка, все дела окажутся в кризисе. Автор новой истории Йезда даже приписывает естественную для данного климата засуху, случившуюся в его время, последствиям отклонения человека от космического порядка [Kateb Yazdi, 1979, p. 10–11 (см. также p. 70)]. Можно предположить, что одной из мотиваций автора написания этой книги было понимание кризиса своего времени. В то же время, как уже говорилось, параллельно мифологическому вневременному менталитету в тексте присутствует и другой взгляд на события, вызванный инструментальным разумом.

Исследовательница И. Миллер считает доминирующим форматом новой истории Йезда воображаемый и сверхъестественный, поскольку Йезд в повествовании Катеба, это пространство, где чудеса играют роль [Miller, 1989, p. 76–79], и даже когда Катеб говорит о процветании Йезда, он не видит это процветание в светских экономических рамках; скорее, «представляя эти цитаты, он стремится напомнить читателю, что высшая истина стала причиной этого процветания; с его точки зрения, благочестие обеспечивает процветание; по его мнению, то, что в итоге приводит к процветанию, — это воля Божья, а истинно верующие и трудолюбивые жители Йезда были благословлены Богом. Но если воля Божия не будет основана на том, чтобы богатый человек или город извлекали выгоду из своего богатства, то все будет напрасно и каждый будет бессилён против воли Божией» [Miller, 1989, p. 78].

Однако Миллер не учла многослойность текста. В тексте встречаются две параллельные точки зрения: одна — что источником благословения является божественная благодать и святость, и другая — светская реалистическая точка зрения, которая рассматривает человеческие усилия, включая деятельность правителя и создание водной инфраструктуры, как источник благословения свыше [Ja'fari, 2010, p. 2–3].

Еще одним важным аспектом местной историографии Йезда (особенно новой истории Йезда) является акцент на роли элит. Миллер справедливо



указывает, что писатель в основном рассматривает периоды застоя и процветания Йезда в непосредственной связи с правителями и знатью каждого времени. Согласно этому повествованию, периоды процветания — это, когда такой правитель, как Мубаризуддин Музаффар, совершает благие действия: строительство деревень, восстановление заборов, возведение дворцов, организацию базаров, а также открытие мечетей и школ [Miller, 1989, p. 77–79]<sup>9</sup>.

Конечно, в центре внимания историографии Йезда не только политическая элита (шахи), важное место занимают и аристократические семьи. Ирадж Афшар в составленном им списке благородных семей города Йезда делит их на шесть категорий. Это зороастрийские семьи, которые особенно разбогатели за счет торговли с Индией. Дальше — семьи Сеййидов, владевшие «вакуфом» и игравшие важную роль в экономике. Роды и кочевники, пришедшие в Йезд еще со времен Атабеков, а затем во времена ильханов, Тимуридов и Сефевидов, причем некоторые из них имели обширные хозяйства в виде *музаре'е* или *тиол* (частичный аналог феодалов в европейском феодализме). Дальше идут семьи наследственных врачей, практикующих медицину из поколения в поколение; дальше — коренные помещичьи семьи; дальше — семьи торговых иммигрантов из других городов (см: [Afshar, 2000]).

Ирадж Афшар, объясняя функции знатных семей в городе Йезд, пишет: «В Йезде торговля и землевладение были почти идентичны; т. е. те, кто заработал капитал посредством торговли, использовали этот капитал в сельском хозяйстве и строительстве поселений и обустройстве землевладений, поэтому в традиционной культуре Йезда создание сада или водной инфраструктуры, как правило, считались предметом гордости» [Afshar, 2000, p. 47].

Он указал на важную проблему, в этом регионе существовала экономическая традиция, основанная на производстве — торговле, где группа местных элит находилась на вершине пирамиды; и сложилась система ценностей, соответствующая этой экономической структуре. Между тем, у семей Сеййидов (к которой принадлежит и автор первой истории Йезда) была иная ситуация, Роль этих местных элитных групп не ограничивалась экономикой; они были «ситуативными группами» по определению Вебера. То есть, во-первых, они имели престиж, а затем, на основе престижа, играли также роль в экономике, политике, гражданских, религиозных и культурных делах [Afshar, 2000, p. 49].

Эти различные группы аристократии жили в рамках Содружества и, следовательно, поддерживали особую ценностно-экономическую систему, важной частью которой была «Молук ат-таваифи», выполняющая задачу защиты полунезависимого статуса местных семей. Фактически, местную историографию Йезда следует также рассматривать и в этом аспекте — с точки зрения легитимизирующей функции для аристократических семей.

Стоит отметить, что в Шахнаме повествование о том, как Иран стал «Молук ат-Таваифи», помещено после сюжета, упоминаемого в «Истории Йезда» как введение в историю основания города. Суть его в том, как

<sup>9</sup> В традиционной историографии Ирана термин «Молук ат-таваифи» (*kadaghwadāyih*) впервые используется для объяснения положения Ирана в парфянский период. Это означает ситуацию, в которой нет центральной власти [Ferdowsi, 2005, p. 138].



Александр отказался от убийства персидской знати по совету Аристотеля [Ferdowsi, 2005, p. 118, 138]. Тот факт, что эта история предшествует самому созданию города Йезда и как бы легла в его основу, может восприниматься, во-первых, как оправдание существования местного самоуправления Йезда и, во-вторых, как легитимизация привилегий местной элиты.

Отдельного анализа заслуживают два основных знака местной историографии Йезда: знак Александра — Аристотеля и знак созвездия Девы.

### **Знак Аристотеля и Александра**

Как уже упоминалось, не только нет археологических данных, подтверждающих строительство Йезда Александром, но также не существует древнего повествования об этом. Учитывая время написания истории Йезда (как первой книги, в которой говорится об этом), трудно принять, что этот нарратив может быть историческим. Однако само помещение этого повествования в истории Йезда имеет особое значение. В некоторых традиционных нарративах об Иране Александр выведен как негативный образ и изображается в основном не как градостроитель, а как разрушитель [Mujamal al-Tawarikh..., 1939, p. 57–58]. В сасанидском тексте, известном как *Шахрестаниха-и Эраншахр*, Марв, Герат и Джи приписываются Александру [Sahrestānīhā ī Ērānšahr, 2010, p. 42–37], в других текстах после ислама приписывается большее количество городов, например, в *Нихаят аль-Араб* значатся названия двенадцати городов, якобы построенных Александром [Niḥayāt Al-arab..., 1996, p. 158], но Йезд не включается в эти списки. Можно предположить, что Джа'фари, сочиняя историю основания Йезда, имел в виду и традиционное повествование истории Исфохана. Помимо трактата *Шахрестаниха-и Эраншахр*, в некоторых географических книгах [Ibn Rusta, 1892, p. 160; Ibn al-Faqih, 1996, p. 530; Bala'mi, 1992, p. 490], строительство Исфохана приписывается Искандару, и эта история во многом похожа на историю строительства Йезда.

В обоих рассматриваемых здесь повествованиях город построен Александром, а позже Ардашир Папакан завершил строительство [Ja'fari, 2010, p. 26]. Кроме того, как уже упоминалось, повествование Кермана, вероятно, привлекло внимание авторов. Можно предположить, что местные фольклорные легенды также послужили источником для историков Йезда. Катеб сообщает, что в Йезде есть колодец, известный в народе как Александровская тюрьма [Kateb Yazdi, 1979, p. 23–24]. Примечательно, что Катеб извинился в тексте за это сообщение, сказав: «Если это повествование вам неясно, то оно связано с рассказчиком этого сюжета, а не со мной [Kateb Yazdi, 1979, p. 24].

В интерпретации истории об основании Йезда Катеб пишет: «Знайте, что, по словам мудрого Аристотеля, состояние этой земли несовместимо... А так как построили этот город вначале для людей, которые были бунтовщиками своего времени и в то же время принадлежали к самому оригинальному и благородному поколению, то народ и знатные роды этой провинции — благороднейшие люди» [Kateb Yazdi, 1979, p. 24]. В повествовании этого писателя и из его интерпретации очевидны три вещи: во-первых, роль Аристотеля и других мудрецов и служителей в образовании этого города, его развитии и разделении общественной работы; во-вторых, в нем подчеркнуто, что «великие люди





Парса» были первыми жителями этой земли, и их родословная продолжается до сегодняшнего дня; и, в-третьих, вопреки мнению Джа'фари, он говорит, что этот регион потенциально не обладает «совместимостью», и по сути «пустыня — не место для жизни», и если на этой земле возникла цивилизация, то не с помощью природы, а по причине дальновидного разума и мудрого и могущественного правителя. Другими словами, с его точки зрения, цивилизация искусственна и зависит от человеческого разума, а не естественна и вызвана божественной благодатью. Это один из аспектов образа, который автор создает и показывает читателю на протяжении всей своей книги.

Александр представлял собой образ «совершенного человека» и «идеального царя» в персидской литературно-интеллектуальной традиции Средневековья [Saccione, 2011, p. 167]. Важным аспектом персидского повествования об Александре является его связь с водой [Hanaway, 1982, p. 288–290; Heydari, 2006, p. 77–81]. В повествовании Джа'фари Александр полностью ассоциирован с символом воды, он прокладывает водные каналы в пустыне [Ja'fari, 2010, p. 26], а затем «поскольку он завоевал царства, ушел во тьму в поисках живой воды» [Ja'fari, 2010, p. 27]. Можно рассмотреть смысловую связь между мифо-мистическим повествованием о поиске воды во тьме и реальным деянием — гражданским усилием заставить воду течь в пустыне. Согласно существующим исследованиям в западных литературных повествованиях об Александре, этот аспект отсутствует или существует в маргинальном виде [Szalc, 2012, p. 327–330]. Поэтому наличие мифологического аспекта, связанного с водой, в восточных повествованиях (особенно персидских) следует объяснять следованием родным традициям этих регионов [Casari, 2011, p. 90–135; Heydari, 2006, p. 81].

В «Искандарнаме» Низами Гянджеви, который является наиболее полным и известным персидским рассказом об Александре, есть история, которая ясно показывает взаимосвязь между идеальным царем — космическим порядком — заселением земли [Nizami, 2000, p. 181–188]. Сакуне, интерпретируя Искандарнаме со структуралистских позиций, делает важный вклад в рассматриваемую здесь тему. Он считает, что четыре путешествия Александра по четырем географическим направлениям разных регионов мира следует понимать как «симметричные элементы». В части этого путешествия он достигает плодородной земли, но без сельского хозяйства и социально-политического порядка, и он осознает причину этой ситуации в отсутствии справедливости (социально-политического порядка, основанного на космическом порядке), поэтому он строит там новый порядок, и называет его «Искандерабад». Две земли Гога и Магога, а также эту землю без порядка автор рассматривает как две формы Хаоса; так что Александр строит «сад — плотину», чтобы навести в них порядок [Saccione, 2011, p. 175].

Еще одним важным моментом, на который указывает автор, значимым для нашего обсуждения, является механизм проявления этого осознания в поэзии Низами Гянджеви. Он считает, что Низамианское мировоззрение (Weltanschauung) поместило эти четыре эпизода в структурную дихотомию и создало семантическую структурную симметрию [Saccione, 2011, p. 177]. Иными словами, здесь происходит тонкое взаимодействие коллективного





сознания и авторского поступка в творческом отражении этого коллективно-го сознания [Casari, 2011, p. 96, 103–104].

### **Знак созвездия Девы**

Как уже говорилось, в мифологическом образе мысли очень важен исходный момент, потому что он представляет собой архетип или образец, который определяет судьбу и высший смысл существования феномена [Eliade, 1957, p. 30–32]. Как повествует Джа'фари, Йездгерд выбрал созвездие Девы как благоприятное время для основания Йезда [Ja'fari, 2010, p. 30]. Созвездие Девы, согласно источникам Древнего мира (от Месопотамии до Древней Греции и Древнего Рима) и Средних веков, считается символом плодородия и земледелия и всегда изображается с сельскохозяйственной символикой [O'Neil, 1976, p. 57–58]. Среди арабо-персидских средневековых источников одно из лучших объяснений на эту тему можно найти в посланиях *Ихван ас-Сафа*. В шестом послании по естественным наукам упоминается, что созвездие Девы посвящено «рынкам и ремесленникам, а также научным дискуссиям, бюрократии и науке» [Mujamal al-hekme, 1996, p. 180–181]. Следовательно, отнесение Йезда к созвездию Девы можно рассматривать как понимание сельскохозяйственной и промышленной функций этого города.

### **Заключение**

Йезд пережил значительный экономический рост в XIII–XV веках, этот экономический рост наряду с существованием местного правительства и местной знати создал необходимость перечитать историю этого региона. В то же время в Йезде возникла местная традиция историографии, во главу угла которой поставлены обстоятельства создания Йезда, прослеживается момент его основания и, следовательно, утверждается и обосновывается значимость Йезда. Джа'фари и Катеб, первые историки Йезда, подчёркивают непреложную роль водной инфраструктуры, городских институтов, активного присутствия элит в обществе. Было ясно, что пустынный регион не может быть заселен естественным путём и его процветание зависит от поддержания и расширения сельскохозяйственной инфраструктуры, а все эти деяния, в свою очередь, нуждаются в гражданской разуме. Последний также зависит от существования активного круга элит, успешная реализация планов которых требует функционирования могущественного правителя. Основываясь на этой точке зрения, первые историки Йезда представили повествование, которое символически подчеркивает необходимость единства власти (сконцентрированной в образе Александра), разумности (Аристотель) и счастливой судьбы (осененной покровительством созвездия Девы, символа плодородия). Они подчеркнули необходимость уделять внимание инфраструктуре сельского хозяйства и водоснабжения для создания, поддержания и продолжения цивилизации. Этот нарратив также дает материал для обеспечения политической легитимности местного правительства Йезда в то время.



## Список литературы / References

1. Босворт К. Э. *Мусульманские династии. Справочник по хронологии генеалогии*. М.: Наука; ГРВЛ, 1971. [Bosworth C. E. *Muslim dynasties: Handbook of chronology and genealogy*. Moscow: Nauka; GRVL, 1971 (in Russian)].
2. Afshar, Iraj. *Yadgarha-ye Yazd*. Vol. 2. Tehran: Society for the National Heritage of Iran, 1995 (in Persian).
3. Afshar, Iraj. Classification of the names of Yazd families (a preliminary study). *Journal of Geographical Research*. 2000. No. 1–2, pp. 41–50 (in Persian).
4. Ale-Dawood, Seyyed Ali. "Atabakan Yazd". *The Great Islamic Encyclopedia*. Vol. 6. – Available from: URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/225176/%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D8%A8%DA%A9%D8%A7%D9%86-%DB%8C%D8%B2%D8%AF> (in Persian) (accessed: 12.12.2023).
5. Bala'mi. *Tabari's chronicle*. Ed. by Mohammad Roshan. Vol. 1. Tehran: Soroush, 1992 (in Persian).
6. Bastani Parizi, Mohammad Ibrahim. *Tarikhe Yazd. Yaghma*. 1961. No. 8, pp. 409–411 (in Persian).
7. Casari M. Nizami's cosmographic vision and Alexander in search of the Fountain of Life. In: Burgel J.-Ch., van Ruymbekke Ch (eds) *A Key to the Treasure of Hakim: Artistic and Humanistic Aspects of Nizami Ganjavi's Khamsa*. Leiden: Leiden University Press, 2011, pp. 95–105.
8. Corbin H. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Princeton University Press, 1989.
9. Crone P. *Medieval Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
10. Dinawari Abu Hanifa. *Al-Akhbar al-Tiwal*. Ed. by A. Amer and J. al-Din al-Shiyal. Cairo: Ministry of National Culture, Dar-Ihiya' Al-Kotob Al-Arabiyyah, 1960 (in Arabic).
11. Eliade M. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Transl. from the French by W. R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1957.
12. Este'lami M. *Description and criticism of Hafez's Poems*. Vol. 2. Tehran: Sokahn, 2011 (in Persian).
13. Faranbagh D. *Bundahishn*. Ed. and transl. by M. Bahar. Tehran: Toos, 2001 (in Persian)
14. Ferdowsi. *Shahnameh*. Ed. by Jalal Khaleghi Motlaq and Mahmoud Omidasalar. Vol. 6. California: Mazda Publishing House in cooperation with Iran Heritage Foundation, 2005 (in Persian).
15. Frege G. Sense and Reference. *The Philosophical Review*. 1948. Vol. 57. No. 3, pp. 209–230.
16. Gobineau J. A. *Les religions et les philosophies dans l'asie centrale*. Paris: Ernest Leroux, éditeur, 1900. [*Religions and philosophies in Central Asia* (in French)].
17. Grothe H. *Wanderungen in Persien, Erlebtes und Erschautes*. Transl. from German to Persian by Majid Jalilvand. Tehran: Markaz, 1990 (in Persian).
18. Hanaway W. L. Anāhitā and Alexander. *Journal of American Oriental Society*. 1982. Vol. 102. No. 2, pp. 285–289.
19. Hesami S. Qanat wedding. *Great Islamic Encyclopedia*. Vol. 6. 2019. — Available from: URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/258192/%D8%B9%D8%B1%>



- D9%88%D8%B3%DB%8C-%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%AA (in Persian) [accessed: 12.12.2023].
20. Heydari H. *Khizr; Iskander va Ab-e Hayat*. *Journal of Mystical Studies*. 2006. No. 3, pp. 73–90. [Khizr in some mystical texts of Persian poetry and prose (in Persian)].
  21. Hilali Qazvini, Ali bin Hossein. *Menhaj al-Talebin fi Ma'arif al-Sadeghin*. Ed. by A. Behnami. Tehran: Publications of the Library, Museum and Document Center of the Islamic Parliament of Iran, 2017 (in Persian).
  22. Hinnells J. R. *Persian mythology*. London: Newnes, 1985.
  23. Ibn al-Faqih al-Hamadani. *Mukhtasar Kitab al-Buldan*. Beirut: Alam al-Kotob. 1996 (in Arabic).
  24. Ibn Hawqal. *Šurat al-Ard*. Beirut: Dar al-Muktaba al-Hayat, 1992 (in Arabic).
  25. Ibn Khordadbeh. *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*. Leiden: Brill, 1889 (in Arabic).
  26. Ibn Rusta. *Kitāb al-A'lāq al-nafisa*. Ed. by M. J. de Goeje. Leiden: Brill, 1892 (in Arabic).
  27. Iqbal M. *The Development of Metaphysics in Persia a Contribution to the History of Muslim Philosophy*. London: Luzac & Co – Leiden: Brill, 1908.
  28. Istakhri. *Masālik al-Mamālik*. Transl. from Arabic to Persian by Muhammad bin Asad Tostari; ed. by Iraj Afshar. Tehran: Mahmoud Afshar Foundation, 1994 (in Persian).
  29. Ja'fari bin Mohammad. *Tarikh-e Yazd*. Ed. by I. Afshar. Tehran: Elmi farhangi, 2010 (in Persian).
  30. Kashani E. M. *Misbah al-Hadaye va Miftah al-Kafaye*. Ed. by Jalal al-Din Homae. Tehran: Sokhan, 2015 (in Persian).
  31. Kateb Yazdi. Ahmed bin Hossein. *Tarikh-e jadid-e Yazd*. Ed. by I. Afshar. Tehran: Amirkabir, 1979 (in Persian).
  32. Kermani A., Abu Hamed. *'Eqd al-'ala le-moghouf al-Ala*. Ed. by A. M. Ameri. Tehran: Rozobhan, 1978 (in Persian).
  33. Khayyam O. *Nowruznameh: On the origin, history and customs of Nowruz celebration*. Ed. by M. Minawi. Tehran: Asatir, 2005 (in Persian).
  34. Maqdisi. *Aḥsan al-taqāsīm fi ma'rifat al-aqālīm*. Ed. by Mohammad-Amin al-Dhanawi. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiah, 2003 (in Arabic).
  35. Marzolph U. The creative reception of the Alexander Romance in Iran. In: Dominique Jullien (ed.) *Foundational Texts of World Literature*. New York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2012, pp. 69–83.
  36. Melville Ch. The Mongol and Timurid Periods, 1250–1500. In: *A history of Persian literature*. Vol. X: *Persian historiography*. Ed. by Ch. Melville. London – New York: I. B. Tauris, 2012.
  37. *Menog-i Khrad*. Ed. and transl. by A. Tafazoli. Tehran: Toos, 2005 (in Persian).
  38. Miller I. Local History in Ninth / Fifteenth Century Yazd. *Tārākh-i Jadīd-i Yazd' (Iran)*. 1989. Vol. 27, pp. 75–79.
  39. Mo'inuddin Natanzi. *Montakhab Al-Tawarikh Mo'ini*. Ed. by J. Aubin. Tehran: Khayyam, 1957 (in Persian).
  40. *Mujamal al-hekmah: tarjomeh-gooneh-'ee kohān az Rasa'il Ikhwan al-Safa'*. Edited by M Daneshpajoh and Iraj Afshar. Tehran: Institute of Humanities and



- Cultural Studies, 1996. [Epistles of the Brethren of Purity, an old Persian translation with the title: *Mujamal al-hekmah*] (in Persian)].
41. *Mujamal al-Tawarikh va Al-Qesas*. Ed. by Mohammad-taqi Bahar. Tehran: Kalala Khavar, 1939 (in Persian).
  42. Nasir al-Din al-Tusi. *Akhlagh-e Naseri*. Ed. by Mojtaba Minavi. Tehran: Kharazmi, 1978 (in Persian).
  43. *Nihayat Alarb Fi Akhbar Al-Fars va Arab*. Ed. by M. Daneshpajouh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran, 1996 (in Arabic).
  44. Nizami, Elias bin Yusuf. *Iqbal-nameh*. Ed. by Behrouz Thervatian. Tehran: Toos, 2000 (in Persian).
  45. Nourai, Ali. *The origins of Persian words (an etymological dictionary of the Persian language)*. Xlibris, 2022.
  46. O'Neil W. M. *Time and the Calendars*. Manchester: Manchester University Press, 1976.
  47. Pouya, Abdul-A'zim. *Zendane sekandar az negahi digar*. Yazd: Yazd Culture Organization, 1982 [Pouya, Abdul-A'zim. *Alexander prison from a different perspective*. Yazd: Yazd Culture Organization, 1982 (in Persian)].
  48. Qazvini M. *Notes of Qazvini*. Ed. by I. Afshar. Vol. 3. Tehran: Tehran University Press, 1971 (in Persian).
  49. Qomi, Hassan bin Muhammad. *Tarikh-e Qom*. Transl. by Taj-addin Hasan; ed. by M. Reza Ansari Qomi. Qom: Mar'ashi Library, 2006 (in Persian).
  50. Rafe'i Qazvini. *al-Tadwin fi Akhbar-e Qazvin*. Vol. 1. Ed. by Azizullah al-Attarodi. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 1987 (in Arabic).
  51. Rosenthal, F. A. *History of Muslim Historiography*. 2<sup>nd</sup> rev. Leiden: Brill, 1968.
  52. Saccone C. The wasteland and Alexander, the righteous king, in Niz'a'mi's *Iqba'lna'ma'*. In: Burgel J. C., Ruymbeke C. V.(eds) *A Key to the Treasure of the Hakim*. Leiden: Leiden University Press, 2011, pp. 167–179.
  53. *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*. Ed., transl. and notes by Tourj Dariaee; transl. by Shahram Jalilian. Tehran: Toos, 2010 (in Persian).
  54. Servatian B. *Commentary on Hafez's Poems*. Vol. 4. Tehran: Pouiandegan Danesh, 2013 (in Persian).
  55. Seyed Sajjadi, Mansour Seyed Sajjadi. *Kariz: History, organization and its expansion in the world*. Tehran: Cultural Association of Italy, 1983 (in Persian).
  56. Sotoudeh, Manouchehr. *Tarikh-e Yazd*. Sokhan. Vol. 1. 1961, pp. 124–126 (in Persian).
  57. Szalc A. In search of Water of Life: The Alexander Romance and Indian mythology. In: Stoneman R., Erickson K. and Netton I. (eds) *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen: Barkhuis, 2012, pp. 327–338.
  58. Tabatabaei J. *Decline of political thought in Iran*. Tehran: Minovy Kherad, 2018 (in Persian).
  59. Wa'ez Balkhi, Abdullah bin Umar. *Fadā'il-i Balkh or the merits of Balkh*. Transl. into Persian by Abdullah bin Muhammad Al-Qasim al-Husseini; Ed. and researched by Ali Miransari with Edmond Herzig and Arzoo Azad. Tehran: Great Islamic Encyclopedia, 2022 (in Persian).
  60. Ya'qubi, Ahmed bin Ishaq. *Kitab al-Buldan*. Ed. by M. Amin al-Dhanawi. Beirut: Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 2002 (in Arabic).



### Информация об авторе

**Резаипуя, Али** — аспирант кафедры Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; [ali.rezaee.puya.ir@gmail.com](mailto:ali.rezaee.puya.ir@gmail.com)/ <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 05.01.2024; одобрена рецензентами 29.01.2024; принята к публикации 12.02.2024; опубликована 20.03.2024.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

### Information about the author

**Ali Rezaeepuya** — postgraduate student of the Department of Central Asia and the Caucasus, Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia; [ali.rezaee.puya.ir@gmail.com](mailto:ali.rezaee.puya.ir@gmail.com)/ <https://orcid.org/0009-0001-7150-7330>.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

The article was submitted 05.01.2024; approved after reviewing 29.01.2024; accepted for publication 12.02.2024; published 20.03.2024.

The author has read and approved the final manuscript.