

**С.Г. НОВИКОВ**  
(Волгоград)

## **«...ПЕРЕИНАЧЬТЕ КОНСТРУКЦИЮ РОДА ЧЕЛОВЕЧЬЕГО!»: ПРОЕКТ ВОСПИТАНИЯ «НОВОГО ЧЕЛОВЕКА» В УСЛОВИЯХ РОССИЙСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ 1920–1930-х гг.**

*Утверждается, что проект воспитания «нового человека» не только имел доктринальные корни, но и был обусловлен потребностями форсированной модернизации России. Определение цели проекта (личность, способная и готовая к самоотречению во имя надперсональных интересов), системы ценностей «нового человека», идеала воспитания происходило посредством синтеза социо- и антропоцентристского мировидения.*

*Ключевые слова: социокультурный раскол, дуализм, социоцентризм, антропоцентризм, субъект модернизации, идеал воспитания, ценности.*

**Введение.** Приведенная в названии статьи строчка В.В. Маяковского как нельзя лучше отражает горячее желание заметной части отечественного общества 1920–1930-х гг. увидеть воочию «нового человека». Обычно это стремление объясняют исключительно влиянием Октябрьской революции, сдвинувшей пласты социальной жизни и породившей надежды на осуществление на практике невиданного ранее общества справедливости. Не отрицая значения названного обстоятельства, добавим, что данные ожидания вызывались, кроме того, еще одним фактором – процессом модернизации России. Поскольку термин «модернизация» весьма многозначен, поясним, что мы маркируем им *переход* от традиционного общества (воспроизводящего себя посредством копирования опыта предков и чужающегося инноваций) к современному (модерному) обществу (нацеленному на перманентные перемены). Именно названная транзición, начатая Петром I на рубеже XVII–XVIII вв., не

только серьезно изменила российский социум в социально-экономическом плане, но и расколола его культурно. В границах одного общества оказались два социокультурных пространства, в которых жизнедеятельность людей «программировалась» разными *набюлогическими* программами: модернистской культурой (чьи «саженцы» были занесены с Запада и выращены «в теплицах немецкой философии, потом естественных и экономических наук» [21, с. 208]) и автохтонной традиционной культурой. Носители обеих культур воспроизводили разные системы ценностей и идеалы воспитания, и потому между ними нередко отсутствовало взаимопонимание: «дворянство видело в народе дикаря, хотя бы и невинного, как дикарь Руссо; народ смотрел на господ как на полунемцев» [22, с. 128]. Субъекты традиционной культуры (главным образом крестьяне, работные люди) воспитывались на основе системы ценностей, выносившей на вершину пирамиды интересы социальной целостности (общины, общества, государства), а субъекты вестернизированной культуры (преимущественно социальные верхи) – на базе ценностной системы, структурируемой интересами индивида.

При этом в XIX в. личности обоих типов все чаще и активнее взаимодействовали вследствие возросшей социальной мобильности. Индустриальная модернизация, выбрасывавшая в город из деревни массу приверженцев традиционализма, невольно провоцировала ценностный конфликт. В нем сталкивались два мировидения, два этоса. Продукт капиталистической модернизации – «новый человек» XIX – начала XX в. – был целерационален, расчетлив и надеялся только на себя, в отличие от «традиционного человека», рассчитывавшего на помощь общины. *Такой* индивид вызывал подозрение у самых разных носителей традиционного социоцентристского идеала. Им был недоволен представитель социальной элиты К.Н. Леонтьев, видевший расшатывание «основ» во всем, «что усиливает личную свободу (т. е. своеволие) большинства» [9, с. 171]. *Этот* «новый человек» встречал неприятие и у социальных низов. Его рационализм, наце-

ленность на экономический успех, оборотистость и, как следствие, обогащение вызывали враждебное отношение.

**Цель статьи.** Упомянутый ценностный конфликт рубежа XIX–XX вв. побуждает нас взглянуть на большевистский проект воспитания «нового человека» 1920–1930-х гг. в широком историческом контексте. Это необходимо сделать, дабы обнаружить его *подлинную* природу, дезавуировать стереотипное мнение о его исключительно марксистском характере и обусловленности лишь «большевистским экспериментом».

**Методология исследования.** Для достижения цели интегрируем социокультурный подход к анализу историко-педагогических феноменов (В.Г. Безрогов, М.В. Богуславский, Г.Б. Корнетов, М.А. Лукацкий, С.Г. Новиков) с теорией модернизации (А.С. Ахиезер, Д. Белл, А.Г. Вишневский, С.Н. Гавров, В.А. Красильщиков, А. Турен, В.Г. Хорос, Ш.М. Эйзенштадт) и мир-системной теорией (Ф. Бродель, И. Валлерстайн, Б.Ю. Кагарлицкий, А.Г. Франк). Такой междисциплинарный синтез позволяет рассмотреть проект воспитания «нового человека» 1920–1930-х гг. как начинание, разрабатывавшееся в обществе, *социокультурно расколотом, промежуточном и полупериферийном*. Имеется в виду тот факт, что политика модернизации не просто развела россиян на два культурных этажа, но и придала российскому социокультурному организму устойчиво переходный характер, что позволяло рассматривать его как общество, «застраившее» между традиционной культурой и культурой модерни. Соответственно, эти расколотость и промежуточность порождали стремление мыслителей и педагогов примирить противоположные системы ценностей, спроектировать идеал, синтезирующий социо- и антропоцентризм и отождествляющий его различные ипостаси.

Кроме того, на стратегов воспитания воздействовало положение России между ядром капиталистической мир-системы и ее периферией, что продуцировало поиск как путей проникновения страны в круг лидеров технологического развития, так и средств формирования субъекта такой транзycji. Имея в виду вышесказанное, обратимся к анализу социокультурной ситуации начала XX в. в России, которая рассматривается нами как отправная точка для выявления сущности большевистского воспитательного проекта.

**Результаты исследования.** Применение междисциплинарной методологии обнаружи-

вает, что большевистские проектировщики «нового человека» оказались лицом к лицу с серьезной проблемой, порожденной, с одной стороны, *аномией* (как продуктом самодержавной модернизации), с другой – *мессианскими* настроениями масс (производными от революционных катаклизмов). Суть этой проблемы можно сформулировать так: отсутствие у молодежи ясных представлений о нравственном.

Аномия на изломе XIX–XX вв. была, разумеется, не чисто русским явлением. Она наблюдалась во *всяком* обществе, переживавшем ускоренную трансформацию. Индивиды (особенно молодые люди, не завершившие социализации), оказываясь в новой для себя среде, утрачивали прежний внешний социальный контроль мира-общины за своим поведением. Но при этом они не приобретали новых культурных стандартов. Отсюда – падение нравов, обсуждавшееся в обществе, рост преступности. Так, за первое десятилетие XX в. детская преступность выросла вдвое, а ее удельный вес в общей преступности поднялся с 3,6 до 4,6% [13, с. 19]. В том числе за последние пять лет этого десятилетия (с 1906 по 1910 г.) планка *детской* преступности поднималась втрое быстрее, чем планка общей криминальности (120 и 41% соответственно) [20, с. 45]. Ужасающе сказалась на приведенном показателе Первая мировая война. За 1913–1916 гг. детская преступность выросла в Петрограде на 96%, а в Москве – на 143% (в то время как в Лондоне – на 59%) [2, с. 152].

Не стало препятствием для аномии и религиозное воспитание, на которое уповали многие консервативно настроенные деятели просвещения в дореволюционную эпоху. И это неудивительно, т. к. даже уровень осведомленности в области церковных догматов оставался весьма невысоким у учащихся соответствующих школ. Вот как описывал знания учениц московских воскресных школ по Закону Божьему исследователь рубежа XIX–XX вв.: «Из молитв знали только одну: “Богородице Дево”, но и то обыкновенно на 3-м или 4-м слове останавливались и ничего из прочитанного не понимали. На вопрос, кого называют Богородицею, отвечали либо: “не знаю”, “не слышали”, “почему мы можем знать”, либо “Богородица это «Достойно»”, “Богородица – это Пресвятая Троица”. И наоборот, на вопрос о Пресвятой Троице самые сведущие из учениц обыкновенно отвечали, что это Божия Матерь. О Боге либо ничего не знали, либо на-

зывали Богом Николая Чудотворца, Григория Богослова, Василия Великого и Животворящий крест рядом с Иисусом Христом, говорили, что богов много: по мнению одних – больше сотни, по мнению других – даже тысячи, а кто выше из них – того они не знают». О нравственности же ученицы имели такие понятия: «Когда кто обидит тебя, надо его побранить (по мнению одних), пожаловаться начальству, в суд (по мнению других)» [5, с. 312–313]. К началу социальных катаклизмов ситуация в этой области практически не изменилась.

Традиционное семейное воспитание тоже не справлялось ни с неблагополучием в области нравственности, ни с падением законопослушности. За 1911–1915 гг. доля детей-преступников из «полных семей» составляла примерно половину от общего количества малолетних правонарушителей (в 1911 г. – 50%, в 1915 г. – 45%) [6, с. 112].

Проектировщики «нового человека» видели, что «социотрясение» 1917–1920 гг. усугубило неблагополучие в области морали и нравов детей и молодежи. За 1918–1924 гг. удельный вес несовершеннолетних среди заключенных российских тюрем увеличился в три раза [7, с. 108]. Причем преступность несовершеннолетних достигала наибольшего масштаба в крупных промышленных центрах, в которых оказывался слабым социальный контроль со стороны взрослого населения и где наибольшим был уровень маргинализации населения. Например, в 1921 г. детская преступность Москвы и Петрограда дала 37% всех дел относительно несовершеннолетних в РСФСР [13, с. 30].

Дезориентация нравственного сознания детей и молодежи обуславливалась, как отмечалось выше, также низвержением «старого мира». А точнее тем, что неопиты революции отправляли на «свалку истории» традиционные нравственные нормы и ценности, не имея при этом ясных представлений о моральном каркасе «нового мира». Поэтому Н.К. Крупская предложила определиться с тем, «что можно и чего нельзя», по сути – разработать кодекс нравственного поведения человека. Ей вторил А.В. Луначарский: «...давайте установим наши идеалы, наши нормы; давайте установим, что смешно и презренно; давайте установим, что ненавистно и подло и что высоко и прекрасно, что лежит между ними, какие ошибки нас предостерегают, какими способами мы скользим и падаем и поднимаемся и какое лицо нового человека» [12, с. 527].

Впрочем, далеко не все проектировщики субъекта строительства «нового мира» полагали, что данная модельная личность должна руководствоваться нормами морали. Е.А. Преображенский писал, что поскольку «мораль мы определяем как систему прикрытых классовых норм», постольку нечего «в интересах точности научной терминологии» и говорить о пролетарской морали [17, с. 58]. Сходную позицию в начале 1920-х гг. занимал и Н.И. Бухарин: «Этика же предполагает фетишистский туман, в котором многие теряют дорогу. Таким образом, пролетариату нужны нормы поведения, и при этом очень отчетливые, но ему вовсе не нужна “этика”, т. е. фетишистский соус к полезной еде» [4, с. 279].

За молодыми, но уже крупными большевистскими теоретиками, казалось, стоял авторитет К. Маркса. Основоположник доктрины действительно писал, что «коммунисты вообще не проповедуют никакой морали» [14, с. 236]. Да и основатель большевистской партии формулировал аналогичную точку зрения: «в самом марксизме... нет ни грана этики» [8, с. 440].

Думается, «любимец партии» Н.И. Бухарин и его единомышленник начала 1920-х гг. Е.А. Преображенский все же поверхностно трактовали К. Маркса, который никогда не проповедовал имморализма, но осуждал «голое морализаторство». И Маркс, и Ленин были убеждены, что следует не мечтать о моральном переустройстве общества, а стремиться трансформировать бытие таким образом, чтобы оно приобрело *нравственное качество*. Именно так понимало своих «отцов-основателей» старшее поколение теоретиков. А.М. Коллонтай, Н.К. Крупская, А.В. Луначарский, А.А. Сольц не согласились с бухаринским предложением заменить мораль нормами простой целесообразности, наподобие тех, которые нужны столяру для изготовления табуретки. В частности, А.М. Коллонтай в своих письмах к трудящейся молодежи в начале 1920-х гг. широко оперировала понятием «мораль». А нарком просвещения А.В. Луначарский прямо признавал: «Этическое... воспитание молодых поколений в духе социалистического идеала является абсолютной необходимостью» [12, с. 195].

Заметим, большевистские теоретики критерием нравственного полагали то, что ясно и недвусмысленно сформулировал В.И. Ленин в 1920 г., а именно – классовые интересы пролетариата. Как отмечал А.А. Сольц: «Все, что

облегчает нашу борьбу, все, что нас усиливает как борцов, все, что нам помогает в этой борьбе, то является этическим, хорошим» [16, с. 274]. Следует при этом помнить, что, постулируя *такой* критерий нравственности, лидеры большевизма исходили из убежденности в тождестве интересов рабочего класса и стратегических интересов всего человечества.

От «нового человека» ожидали, что он будет *самоотверженно* бороться за «весну человечества». Очень четко, не без патетики, свойственной революционной эпохе, об этом написал Е.А. Преображенский. Он требовал от «нового человека» готовности «*в любую минуту отправиться бесстрашно бороться и умереть под знаменами коммунистической революции*», «сменить оружие – с молотка на винтовку, уютную комнату на сырой окоп» (курсив наш. – С.Н.)» [17, с. 39–40]. Полагаем, в подобном формулировании нравственного императива «нового человека» просматривается влияние традиционной педагогической культуры, не просто не «потревоженной» модернизацией общества, но даже усиленной невольным противостоянием с инокультурным опытом, пересаживавшимся на русскую почву в имперскую эпоху.

По сути, Е.А. Преображенский и другие большевистские теоретики определяли проектируемую личность в координатах должного / сущего, т. е. в полном соответствии с мировидением традиционного общества. Первое понималось «как предвечная, богоданная природа бытия, которая присутствовала в сакральном прошлом и возобладает в эсхатологическом будущем». Сущее же понималось как область профанного, как «ухудшенная, сниженная грехами и несовершенствами... версия должного» [23, с. 91]. И большевистские проектировщики вполне в духе традиционного социализма трактовали «насилие и кровь» как «свидетельства величия идей», а количество жертв как «критерий подлинности должного, то есть великого, духовного» [Там же, с. 110]. Отсюда же шло и уничижительное отношение к антиподам «нового человека» – «буржуям», «кровососам». Как точно заметил современный философ: «Истиноблагий характер “нашей” целостности может быть осознан только на фоне чудовищной... карикатуры на противника, образ которого вечен, хотя персонажи, занимающие эту ячейку, периодически сменяются» [Там же, с. 123].

Однако в систему базовых ценностей проектируемого «нового человека» большевика-

ми включались, наряду с традиционными *социоцентристскими* ценностями (*коллективизм, уравнительность, жертвенность, взаимопомощь*), и модернистские ценности *антропоцентристского* характера (*инициатива, эффективность, открытость инновациям*). Синтезирование обеих систем обуславливалось, прежде всего, интересами форсированной индустриальной модернизации, курс на которую взяли большевики во второй половине 1920-х гг. Подобная социальная стратегия нуждалась, с одной стороны, в личности, способной «подтянуть пояса», готовой к жертвам во имя грядущего счастливого завтра, а с другой – в индивидуальном субъекте, способном проявлять инициативу и ответственность.

Обратим внимание, что теоретики воспитания особо выделяли в ценностном наборе «нового человека», кроме вышеперечисленных, такой фундаментальный мотив жизнедеятельности, как *труд*. И в стратегических документах партии-государства, и в популярных текстах ему придавался сакральный смысл. Тем самым проектировщики серьезно трансформировали традиционную отечественную систему ценностей. Дело в том, что труд в России столетиями воспринимался социальными низами как вынужденная деятельность, как *наказание* Божие. Большевики же, восприняв из культуры модернистское убеждение в том, что труд должен быть занятием, приносящим *возрастающий* эффект, придали всей системе ценностей «нового человека» *трудоецентристский* характер. Квинтэссенцией такого отношения стала знаменитая сталинская фраза о том, что труд должен превратиться в «дело чести, в дело славы, в дело доблести и героизма» [19].

Предложенная большевиками трудовая мораль напоминала протестантскую трудовую этику. В обеих этических системах, во-первых, имелся чрезвычайно выраженный акцент на труд как на важнейшую сферу человеческого бытия, во-вторых, содержалось ограничение мотивации личного потребления. И этика «нового человека», и кальвинистская трудовая этика, пусть и по-разному, выполняли функцию побуждения к производственному накоплению, т. е. являлись идейно-нравственными инструментами модернизации. Доблестный труд на благо общества придавал законченный вид той ценностной картине мира, которую, с точки зрения проектировщиков «нового человека», следовало формировать у подрастающих поколений.



В целом же систему ценностей «нового человека» проектировали по принципу дуальной оппозиции. Таким «язвам старого быта», как пьянство и хулиганство, противопоставили трезвость и дисциплинированность, половой распущенности – «товарищеское отношение к девушке», религиозности – неприятие религиозных обрядов и традиций. В качестве же *структурообразующей* ценности проектировщики, исходя из потребностей форсированной модернизации, выделили «*коллективизм*». Именно «коллективная личность» наиболее соответствовала деспотическому характеру индустриальной технологии и была готова стать «винтиком» конвейерного производства.

Характерно, что, постулируя коллективизм как «смысловой магнит» всей ценностной системы, большевистские теоретики не расходились с традиционным народным сознанием, со сложившимся в нем инверсионным мышлением [1, с. 195–199]. Следуя инверсионной логике, они легко «отпадали» от одного полюса дуальной оппозиции «индивидуализм – коллективизм» в пользу другого и заменяли в системе ценностей проектируемой личности индивидуализм, «скомпрометированный» капитализмом, его противоположностью. И лишь отдельные теоретики (А.В. Луначарский в значительной мере, А.А. Сольц, Н.К. Крупская – в меньшей) стремились найти *новый* смысл *между* полярностями, выйти за рамки антитезы: «примитивный индивидуализм» и «безличностный коллективизм» [15].

Однако позиция А.В. Луначарского, базировавшаяся на идее о диалектическом единстве «индивидуализма» и «коллективизма», оставалась маргинальной для большевистского дискурса. Верх одержало такое понимание коллективизма, которое требовало от личности растворять себя в интересах общности. В пользу данной интерпретации, конечно, играл и «стихийный коллективизм» труженика, столетиями поддерживавшийся непростыми природно-климатическими и геополитическими условиями.

Критическое отношение к «индивидуализму» подкреплялось также авторитетом христианства. Напомним, Христос призывал к установлению духовного и душевного союза всех индивидов на основе *равноправного владения общим имуществом*. Индивидуализм, считали православные россияне, не позволяет проявляться таким христианским ценностям, как милосердие и сострадание. С раннего детства

русскому человеку, читавшему Библию, была известна история об Анании и жене его Сапфире, утаивших часть своего имущества и павших за смертью как солгавшие Богу. Христос, как мы знаем, обещая Царство Божие на том свете, требовал на Земле немедленного отказа от частной собственности (Мф. 19: 16–24). Эту христианскую идею впитали в себя не только простые труженики, но и интеллектуалы, подчеркивавшие связь частной собственности с индивидуализмом и противопоставлявшие последнему коллективизм в качестве сверхценности.

Для «нового человека» также был спроектирован идеал, на который следовало ориентироваться. В качестве такового в 1920-е гг. предлагался В.И. Ленин. В работах Н.И. Бухарина, Г.Е. Зиновьева, Л.Б. Каменева, А.М. Коллонтай, З.И. Лилиной, А.В. Луначарского, М.Н. Покровского, И.В. Сталина, Л.Д. Троцкого и др., как можно заметить, данный идеал воспитания конструировался в духе традиционного манихейства – подхода к миру, представляющего его как арену борьбы Правды и кривды (высшего воплощения всего положительного и зла соответственно) [1, с. 261–264]. Качества идеальной личности своей запретельной высотой также выстраивались в логике традиционного дистанцирования сущего и должного (последнее персонифицировалось в «вожде» как выразителе сакрально нормативного начала). Подобно носителям обыденного русского педагогического сознания, проектировщики «нового человека», с одной стороны, относили идеальный образ основателя партии-государства «к сфере принципиально невыполнимого», а с другой – требовали от подрастающих поколений безусловной партиципации к этому должному [23, с. 95]. Трудно удержаться, чтобы не заметить, что *образ* Ленина стал использоваться как «путеводная звезда» для воспитания «нового человека» практически сразу же после смерти основателя советского государства. Герой книжки, опубликованной в 1924 г., говорит: «А есть, ведь у нас солнце, настоящее, для бедных... Тому солнцу – имя: Ленин» [10, с. 15]. А в 1930 г. уже выходит издание, собравшее песни, былины и легенды о «самом человеческом человеке». В нем были также зафиксированы игры детей (под руководством воспитателей детсадов) в «смерть Ленина», отражавшие мифологическую веру в воскрешение героя [18].

После 1929 г. усилиями теоретиков и пропагандистов к Мессии «Нового мира» в каче-

стве равноправного Демиурга была добавлена фигура его «лучшего ученика» И.В. Сталина. Ленин и Сталин как герои нового мифа связывали описываемое в нем со *значимым и актуальным*. В «новой мифологии» (как и в архаической) деяния героев ощущались одновременно и как *стоцентная реальность*, и как *нечто отстраненное* «от обычного хода явлений» [11, с. 36]. Наличие этого высшего начала позволяло мифу придавать «исторически обусловленным интенциям статус природных», возводить «исторически преходящие факты в ранг вечных» [3, с. 111].

Разработав принципиальные черты модели «нового человека», высокопоставленные теоретики предоставили ее дальнейшую проработку педагогам-профессионалам. Конечно, они доверили это дело только тем педагогам и общественным деятелям, воспитательные системы которых строились на концептуальном фундаменте, близком их собственным представлениям о цели воспитательного проекта (П.П. Блонский, А.К. Гастев, А.Г. Калашников, М.В. Крупенина, А.С. Макаренко, А.П. Пинкевич, В.Н. Шульгин, С.Т. Шацкий и др.).

В стране для реализации модельного конструкта довольно быстро выстроили иерархически организованную институциональную вертикаль. На самом ее вершине располагался *фактический* высший орган власти в партийно-государстве – ЦК РКП(б) – ВКП(б). Последний стал не только источником всех стратегических решений в области внутренней и внешней политики, но и «мозговым центром» модернизируемого общества. Ниже располагались руководящие структуры исполнительной власти и общественно-политических организаций (соответственно наркомат просвещения и комсомол с «подведомственными» ему пионерией и октябрятами). Молодежные и детские организации создавались авторами воспитательного проекта в интересах осуществления эффективного контроля и управления настоящим, которое мыслилось в качестве моста в желаемое будущее.

Главным средством воспитания «нового человека» была определена активная и сознательная деятельность по строительству гармонично устроенного общества, а точнее, участие детей и молодежи в борьбе со злом, социальным олицетворением которого был «старый мир» эксплуатации и несправедливости.

**Заключение.** Резюмируем изложенное выше.

Первое. Проект воспитания «нового человека» не только имел доктринальные корни, но и был обусловлен потребностями форсированной модернизации России.

Второе. Определение цели проекта (личность, способная и готовая к *самоотречению во имя надперсональных интересов*), системы ценностей «нового человека», идеала воспитания происходило посредством синтеза социо- и антропоцентристского мировидения.

Третье. Синтез социоцентризма и антропоцентризма вызывался не только стремлением авторов проекта «склеить две России» (традиционный мир социальных низов и вестернизированный социум образованных слоев населения), но и желанием сформировать субъекта, готового и способного как «подчинять личное общественному», так и продуцировать и реализовывать социальные и технологические инновации.

## Список литературы

1. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России): в 2 т. Т. 2: Теория и методология. Словарь. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1998.
2. Балашов Е.М. Школа в российском обществе 1917–1927 гг.: становление «нового человека». СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989.
4. Бухарин Н.И. Теория исторического материализма: популярный учебник марксистской социологии. М. – Пг., 1923.
5. Вахтеров В.П. Внешкольное образование народа. М.: Тип. Сытина, 1896.
6. Гернет М.Н. Моральная статистика (уголовная статистика и статистика самоубийств). М.: Изд. ЦСУ, 1922.
7. Гернет М.Н. Преступность и самоубийства во время войны и после нее М.: Изд. ЦСУ, 1927.
8. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Изд-во полит. лит., 1967. Т. 1.
9. Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Моск. рабочий, 1993.
10. Лин И. Дети и Ленин. М.: Мол. гвардия, 1924.
11. Лосев А.Ф. Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994.
12. Луначарский А.В. Собрание сочинений. М.: Худож. лит., 1967. Т. 7.
13. Люблинский П.И. Борьба с преступностью в детском и юношеском возрасте. Социально-правовые очерки. М.: Юрид. изд-во НКЮ СССР, 1923.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит.-ры, 1955. Т. 3.

15. Новиков С.Г. Воспитание в условиях форсированной модернизации общества первой трети XX в. // С.Г. Новиков, С.В. Куликова, А.А. Глебов. Образование, воспитание и педагогика в России: от прошлого к будущему. Волгоград: Изд-во ВГСПУ «Перемена», 2018.
  16. Партийная этика (документы и материалы дискуссии 20-х годов) / под ред. А.А. Гусейнова [и др.]. М.: Политиздат, 1989.
  17. Преображенский Е.А. О морали и классовых нормах. М.; Пг.: Госиздат, 1923.
  18. Пясковский А.В. Ленин в русской народной сказке и восточной легенде. М.: Мол. гвардия, 1930.
  19. Сталин И.В. Сочинения. М.: ОГИЗ; Гос. изд-во полит. лит., 1949. Т. 12.
  20. Тарновский Е. Движение числа несовершеннолетних (10–17 лет), осужденных в связи с общим ростом преступности в России за 1901–1910 гг. // Журнал Министерства юстиции. 1913. № 10. С. 40–90.
  21. Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 197–214.
  22. Федотов Г.П. Революция идет // Его же. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии истории и культуры: в 2 т. СПб., 1991. Т. 1.
  23. Яковенко И.Г. Познание России: цивилизационный анализ. М.: Изд-во «Знание», 2017.
  12. Lunacharskij A.V. Sobranie sochinenij. M.: Hudozh. lit., 1967. T. 7.
  13. Lyublinskij P.I. Bor'ba s prestupnost'yu v det'skom i yunosheskom vozraste. Social'no-pravovye ocherki. M.: Yurid. izd-vo NKYu SSSR, 1923.
  14. Marks K., Engel's F. Sochineniya. 2-e izd. M.: Gos. izd-vo polit. lit-ry, 1955. T. 3.
  15. Novikov S.G. Vospitanie v usloviyah forsirovannoj modernizacii obshhestva pervoj treti XX v. // S.G. Novikov, S.V. Kulikova, A.A. Glebov. Obrazovanie, vospitanie i pedagogika v Rossii: ot proshlogo k budushhemu. Volgograd: Izd-vo VGSPU «Peremena», 2018.
  16. Partijnaya etika (dokumenty i materialy diskussii 20-x godov) / pod red. A.A. Gusejnova [i dr.]. M.: Politizdat, 1989.
  17. Preobrazhenskij E.A. O morali i klassovyh normax. M.; Pg.: Gosizdat, 1923.
  18. Pyaskovskij A.V. Lenin v russkoj narodnoj skazke i vostochnoj legende. M.: Mol. gvardiya, 1930.
  19. Stalin I.V. Sochineniya. M.: OGIZ; Gos. izd-vo polit. lit., 1949. T. 12.
  20. Tarnovskij E. Dvizhenie chisla nesovershennoletnih (10–17 let), osuzhdenных v svyazi s obshhim rostom prestupnosti v Rossii za 1901–1910 gg. // Zhurnal Ministerstva yusticii. 1913. № 10. S. 40–90.
  21. Fedotov G.P. Rossiya i svoboda // Znamya. 1989. № 12. S. 197–214.
  22. Fedotov G.P. Revolyuciya idet // Ego zhe. Sud'ba i grehi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii istorii i kul'tury: v 2 t. SPb., 1991. T. 1.
  23. Yakovenko I.G. Poznanie Rossii: civilizacionnyj analiz. M.: Izd-vo «Znanie», 2017.
- \* \* \*
1. Axiezer A.S. Rossiya: kritika istoricheskogo opyta (sociokul'turnaya dinamika Rossii): v 2 t. T. 2: Teoriya i metodologiya. Slovar'. Novosibirsk: Sib. hronograf, 1998.
  2. Balashov E.M. Shkola v rossijskom obshchestve 1917–1927 gg.: stanovlenie «novogo cheloveka». SPb.: Dmitrij Bulanin, 2003.
  3. Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika. M.: Progress, 1989.
  4. Buxarin N.I. Teoriya istoricheskogo materializma: populyarnyj uchebnyk marksistskoj sociologii. M. – Pg., 1923.
  5. Vaxterov V.P. Vneshkol'noe obrazovanie naroda. M.: Tip. Sy'tina, 1896.
  6. Gernet M.N. Moral'naya statistika (ugolovnaya statistika i statistika samoubijstv). M.: Izd. CzSU, 1922.
  7. Gernet M.N. Prestupnost' i samoubijstva vo vremya vojny i posle nee M.: Izd. CzSU, 1927.
  8. Lenin V.I. Polnoe sobranie sochinenij. 5-e izd. M.: Izd-vo polit. lit., 1967. T. 1.
  9. Leont'ev K.N. Izbrannoe. M.: Mosk. rabochij, 1993.
  10. Lin I. Deti i Lenin. M.: Mol. gvardiya, 1924.
  11. Losev A.F. Mif, chislo, sushhnost'. M.: Mysl', 1994.

~ ~ ~

**“... Re-design the human race!”:  
the project of educating  
the “new man” in the context  
of the Russian modernization  
in 1920–1930s**

*The article is focused on the project of educating the «new man». The author claims that, besides having doctrinal roots, the project under study resulted from the needs of the forced modernization of Russia. The goal of the project defined as “a person capable and ready to self-sacrifice for the sake of their supra-personal interests”, the value system and the ideal of upbringing of the “new man” were realized through the synthesis of socio-and anthropocentric worldview.*

**Key words:** *socio-cultural schism, dualism, socio-centrism, anthropocentrism, the subject of modernization, the ideal of education, values.*

(Статья поступила в редакцию 25.12.2018)