

PROCES INTEGRACJI  
LUDNOŚCI  
RODZIMEJ  
I NAPŁYWOWEJ  
W ŚWIETLE BADAŃ  
SOCJOLOGICZNYCH

Zadaniem niniejszego artykułu jest zarysowanie fragmentu przeobrażeń społecznych dokonujących się na wschodniej krawędzi województwa zielonogórskiego, w miejscowościach z ludnością rodzimą. Podstawą opracowania są wyniki badań socjologicznych prowadzonych po roku 1956 przez Instytut Zachodni w kilku ośrodkach autochtonicznych nad zagadnieniem współżycia i integracji ludności rodzimej i napływowej oraz adaptacji ludności osiedleńczej w tych środowiskach. Artykuł oparty jest przede wszystkim na dostępnych dziś publikacjach, w mniejszym stopniu na niedrukowanych opracowaniach. Koncentruje się na niektórych najważniejszych aspektach procesu integracji.

Należy zaznaczyć na wstępie, że rozwój procesów społecznych w omawianych tu miejscowościach i środowiskach dokonywał się przez pewien czas po II wojnie światowej w niełatwych warunkach. Piętrzyły się najrozmaitsze przeszkody o charakterze obiektywnym i subiektywnym. Z tego względu proces integracji społecznej trudno jeszcze uważać za zakończony. Niemniej w świetle badań socjologicznych można dziś określić czynniki, oraz wskazać ogólny kierunek i stopień zaawansowania tego procesu. Wyniki badań mają znaczenie nie tylko lokalne czy regionalne, ale także szersze, wykraczające poza ramy wąskich środowisk, których dotyczą. Potwierdzają tezę o negatywnej roli, jaką w przemianach społecznych na Ziemiach Zachodnich odegrały warunki początkowe, okoliczności przejmowania tych ziem i zetknięcia się z grupą ludności w ogólnym chaosie powojennym oraz o doniosłym pozytywnym znaczeniu późniejszego przewycięzania trudności i przeprowadzania odnowy życia spo-

leczno-politycznego. Równocześnie potwierdzają tezę, że prawdziwa, gruntowna przemiana w sferze życia społecznego — a taką jest niewątpliwie zakończenie procesu integracji — wymaga dłuższego okresu czasu i że w wielu przypadkach może nastąpić dopiero w drugiej generacji.

### Zagadnienie integracji.

W okresie lat 1945—1947 odbyły się na całym terenie dzisiejszego województwa zielonogórskiego masowe migracje ludności, które przeorały z gruntu strukturę demograficzną tego obszaru. Migracje te objęły również, choć w mniejszym oczywiście stopniu, rejon na wschodnim pograniczu, zamieszkały przez ludność rodzimą. W wyniku wojennej ewakuacji, ucieczki przed frontem, a następnie przesiedleń ludności na mocy układu poczdamskiego, zniknął element niemiecki. Na miejscu pozostała ludność autochtoniczna, z wyjątkiem pewnej liczby osób wciągniętych w nurt ewakuacyjny i części młodzieży męskiej, powołanej przymusowo do służby wojskowej. Po przejściu frontu rozpoczął się proces osadnictwa, w wyniku którego do miejscowości autochtonicznych napłynęli — w liczbie zależnej od ilości wolnych miejsc — osiedleńcy z sąsiednich terenów województwa poznańskiego, z dalszych województw polskich oraz repatrianci zza Buga (tzw. Zabuzanie lub Zabugowcy). W niektórych miejscowościach, gdzie grupa autochtoniczna była nieliczna, nastąpiła niemal całkowita wymiana ludności, w innych, zamieszkałych prawie w całości przez autochtonów, mogła być przyjęta tylko mała liczba osiedleńców (np. Nowe Kramsko, Podmokle, Dąbrówka Wielka). Przybysze napływając z rozmaitych stron Polski, przynieśli pewne własne cechy kulturowe, wzory zachowań, tradycje, zwyczaje, nawyki i poalady, toteż różnili się pod wieloma względami zarówno między sobą, jak w stosunku do autochtonów. Zaraz w pierwszym okresie powojennym powstała więc nowa, wyjściowa sytuacja społeczna: w obrębie konkretnych miejscowości zetknęły się dwie zbiorowości: autochtoniczna i osiedleńcza (ta ostatnia o niejednolitej strukturze pochodzenia regionalnego). Fakt ten określił zarówno charakter procesów społecznych, jak i kierunek badań naukowych. Najczelny problemem w poszukiwaniach naukowych stało się współzycie i stosunki wzajemne obu kategorii ludności: rodzimej i napływowej. Problem ten posiadał przez długi czas — i w pewnym stopniu posiada do dzisiaj — ważne znaczenie również dla praktyki życia społecznego.

Dla oznaczenia kierunku przemian zachodzących na tym polu, przyjął się w literaturze socjologicznej termin „integracja”. Należy wyjaśnić, co on oznacza i jaki jest zakres tego pojęcia.

Autorzy wielu „klasycznych” prac i podręczników socjologicznych (Nimkoff, Burgess, Hankins i inni) zgodni są co do tego, że proces integracji oznacza wytworzenie się nowej całości z wielu różnych części. „Integracja jest procesem wytwarzającym jakąś mniejszą lub większą całość z osobnych części” — brzmi definicja ze znanego podręcznika socjologii<sup>1)</sup>. Zagadnienie integracji społecznej wiąże się szczególnie silnie z problematyką ruchów migracyjnych. Przy migracjach bowiem zmiana miejsca zamieszkania pociąga za sobą zmianę w przynależności do grup społecz-

nych. W literaturze polskiej, poświęconej Ziemiom Zachodnim, pod pojęciem integracji rozumie się proces wyrównywania się wzorów kulturowych, przezwycięzania barier regionalnych, narastania więzi społecznej, tworzenie się z różnych grup regionalnych jednolitego społeczeństwa<sup>2)</sup> 3). Niekiedy proces ten nazywano dawniej adaptacją ludności<sup>4)</sup>.

Subtelne rozróżnienie między poszczególnymi rodzajami integracji i wyjaśnienie pojęcia integracji społecznej daje Z. Dulczewski: „Pojęcie integracji w najszerszym ujęciu zagadnienia oznacza (biorąc za podstawę także etymologię łacińskiego wyrazu *integer* — cały, wszystek) powstawanie pewnej nowej całości z elementów stanowiących poprzednio odrębne twory bądź też ściślejsze powiązanie w jedną zwartą całość elementów stanowiących twór raczej luźny. W tym znaczeniu można mówić (...) o integracji gospodarczej, militarnej, politycznej, kulturalnej. Pojęcie integracji społecznej ma — jak każde z wymienionych pojęć — swoje oddzielne znaczenie, oznacza tworzenie się nowej całości społecznej<sup>5)</sup>. O ile jednak przy takich rodzajach integracji, jak gospodarcza, militarna i inne, chodzi o połączenie w pewnych tylko sprawach, na pewnych odcinkach rzeczywistości społecznej (gospodarczych, militarnych itp.) „poza którymi zachowany zostaje byt odrębny, niezintegrowany”, o tyle „integracja społeczna cznacza zatarcie się samej podstawy wyodrębnienia”

Podstawę wyodrębnienia grup ludności na Ziemiach Zachodnich stanowiło przez długi okres czasu pochodzenie regionalne. W sensie podanej wyżej definicji, integracja społeczna na Ziemiach Zachodnich oznacza zmniejszenie roli czynnika pochodzenia regionalnego w strukturze i świadomości społecznej, stopniowy zanik grup regionalnych, zanikanie podziału ludności według kryterium „skąd kto pochodzi” (w to miejsce rodzą się natomiast nowe podstawy wyodrębnienia, według innych kryteriów: wykształcenia, pełnionej funkcji, sytuacji materialnej itp.<sup>3)</sup>).

W badaniach nad wzajemnymi stosunkami ludności rodzimej i napływowej uwzględnia się, jak dotychczas, dwa główne zagadnienia.

Pierwszym zagadnieniem jest współzycie ludności. Jako integrację określa się przewycięzanie początkowych dystansów i narastanie współżycia. Analizuje się procesy oddziaływania grup na siebie, wytwarzania się wspólnych norm społecznych, wzorów kulturowych, wspólnych treści i wartości. Przedmiotem obserwacji są kontakty członków grup na terenie różnych instytucji oraz wzajemna wymiana usług natury ekonomicznej (produkcja, handel), administracyjnej (rady narodowe), wychowawczej (szkoła, przedszkole), religijnej (kościół), estetycznej (zespoły artystyczne). Ważne znaczenie w tematyce badawczej zajmuje problem wytwarzania się nowych więzi społecznych: sąsiedzkich, towarzyskich, rodzinnych (małżeństwa mieszane).

Współzycie grup ludności w województwie zielonogórskim znalazło naświetlenie przede wszystkim w pracach J. Tomaszewskiego<sup>6)</sup>, J. Koniecznego<sup>7)</sup>, B. Chmielewskiej<sup>8)</sup>.

Drugim zagadnieniem jest tworzenie się nowych społeczności terytorialnych, czy — jak to określił dawniej T. Kłapkowski<sup>9)</sup> — powstawanie więzi środowiskowej, będącej podstawą do rozwoju wsi i miast. Problem

powstawania nowych społeczności terytorialnych postawił na gruncie teoretycznym i poddał analizie Z. Dulczewski<sup>9</sup>). Według tego autora, tworzenie się takich społeczności, jak wspólnoty wiejskie, społeczności miejskie, grupy regionalne, jest jedną z postaci procesu integracji społecznej. Społeczności te odróżniają się od innych grup tym, że składnikiem więzi łączącej ich członków jest wspólny stosunek do zamieszkiwanego terytorium. Ze stosunku tego wynikają dla członków grupy pewne określone normy postępowania i wzajemne zobowiązania. „Problem grup terytorialnych na Ziemiach Zachodnich przyciąga uwagę socjologa z wielu względów. Niepowtarzalną wręcz rzeczą jest (...) obserwowana na Ziemiach Zachodnich masowość tego zjawiska, związana z migracją, z wymianą ludności. Typowym procesem dla migracji, powodujących masową wymianę ludności jest (...) powstawanie nowych społeczności lokalnych i regionalnych, tj. podstawowych mikrostruktur terytorialnych. Jedną z przyczyn zainteresowań dla problemu grup terytorialnych jest zwrócenie uwagi na rolę czynnika terytorialnego w procesie integracji społecznej. Kształtowanie się stosunku osadników do nowo zamieszkiwanego terytorium, proces tworzenia się więzi z nową siedzibą, są podstawowymi czynnikami w mechanizmie powstawania nowej tzw. prywatnej ojczyzny osadników”.

Oczywiście zagadnienie powstawania nowych społeczności lokalnych przedstawia się inaczej tam, gdzie wszyscy mieszkańcy są osadnikami, inaczej gdzie pozostała na miejscu grupa ludności rodzimej. W miejscowościach, które do wojny zamieszkałe były wyłącznie przez Niemców, a po wyzwoleniu miejsce ich zajęła świeżo przybyła ludność polska, gdzie więc zniknęła niemiecka społeczność lokalna, życie społeczne, zbiorowe zaczynało się całkowicie od nowa. Miejscowości te stanowiły początkowo prawdziwą mozaikę różnych grup regionalnych, słabo lub wcale nie powiązanych między sobą i nie związanych z nowym terenem. Natomiast w miejscowościach, w których zachował się „trzon społeczny” w postaci większej czy mniejszej grupy starej ludności polskiej, kształtowanie się i organizowanie środowiska, społeczności lokalnej, przebiegało zgoła odmiennie: opierało się na dawnej bazie, do której dochodziły tylko pewne nowe składniki społeczne. W tych środowiskach zagadnieniem jest rola, jaką odegrali i odgrywają nadal autochtoni w organizowaniu społeczności lokalnych z udziałem ludności napływowej oraz w procesie wrastania ludności osiedleńczej w nową ziemię. Społeczność lokalną można uważać za uformowaną, zintegrowaną, gdy działalność każdej z grup uzupełnia działalność pozostałych grup i gdy w dodatku — zgodnie z definicją socjologa P. Diesinga<sup>10</sup>) — każda część tej społeczności (grupa, zrzeszenie, instytucja itp.) wspiera, wzmacnia i powiększa inne części poprzez swoją działalność.

### **Zetknięcie się grup**

Okoliczności, w jakich nastąpiło zetknięcie się różnych grup ludności w pierwszym okresie po wyzwoleniu, zaciężyły na stosunkach społecznych. K. Żygulski tak charakteryzuje okoliczności procesu osadniczego: „Masy

osadników a zwłaszcza repatrianci przybyli (...) w stanie silnego wstrząsu wywołanego okupacją, niekiedy kompletną materialną ruiną, koniecznością porzucenia starych siedzib, strachem przed ukraińskim terrorem. Świeża pamięć o zbrodniach hitlerowskich okupantów, bolesne doświadczenia z ludźmi, którzy nosili niemieckie mundury i mówili niemieckim językiem nastrojały osadników nieufnie a nawet wrogo do wszystkiego, co im przypominało zniechędzonych ciemiężców. Ludność rodzima używająca szeregu słów niemieckich w swej gwarze, związana bytem, przymusową służbą w armii i kulturą materialną z Niemcami, była często z nimi utożsamiana. Wytworzył się ujemny grupowy stereotyp. Badania socjologiczne uchwyciły wyraźnie ten proces i jego społeczne następstwa<sup>11)</sup>.

Uwagi powyższe dotyczące Śląska Opolskiego można odnieść w dużym stopniu również do niektórych miejscowości Ziemi Lubuskiej. Osadnicy pojawili się w okresie upadku Niemiec hitlerowskich, powojennego bezładu i nieporządku, na fali masowych wędrowek, niosących zawsze ze sobą zjawiska społecznego rozprężenia. Z wyjątkiem okresu powstania wielkopolskiego, które nie przyniosło większych zniszczeń, Pogranicze przez wiele dziesiątków lat stało poza strefą jakichkolwiek działań wojennych. Przejście frontu spowodowało w tym rejonie pewne szkody. Kargowa wskutek działań wojennych uległa zniszczeniu w 35 proc.. Znaczne straty materialne i moralne stały się udziałem ludności rodzimej już po wojnie<sup>12)</sup>. Były one wynikiem rekwizycji wojskowych, szabru, a także nadużyć niektórych osadników i przedstawicieli administracji, traktujących autochtonów jak Niemców, co najwyżej jak „lepszych Niemców”<sup>13)</sup> i szukających w ten sposób rekompensaty za własne krzywdy doznane z rąk okupanta. Do powstania stereotypu autochtona przyczyniła się niewiedza w zakresie historii i polskich tradycji ludności rodzimej, brak orientacji w strukturze narodowościowej Pogranicza, ocenianie niektórych cech kulturalnych autochtonów jako znamion niemieckości, a w wielu wypadkach także wygodna racjonalizacja własnej „przedsiębiorczości” osadników. W rezultacie u wielu autochtonów zrodziło się poczucie krzywdy, zawodu, braku zaufania do wszelkich przybyszów. Powstał w ten sposób z kolei ujemny stereotyp osadnika, człowieka wyzutego z moralności, żyjącego na cudzy koszt itp. Przykości, jakie nie oszczędziły również przywódców polskości, członków aktywu narodowego (a także innych patriotów, np. autochtonów, którzy powołani przymusowo do wojska niemieckiego, zdezerterowali, przeszli do oddziałów polskich na Zachodzie i następnie wrócili do kraju), odbiły się niekorzystnie na stosunku wielu autochtonów do wyidealizowanej uprzednio ojczyzny, a często także na pozycji tych przywódców we własnych środowiskach.

Omawiane zagadnienie znajduje takie oświetlenie w rozważaniach W. Markiewicza: „Ludność rodzima, poddawana w ciągu wieków wyrafinowanym zabiegom germanizacyjnym, zachowała wprawdzie, nieraz kosztem najcięższych ofiar i wyrzeczeń, poczucie obcości wobec niemieckich prześladowców, z drugiej jednak strony, nieraz niepostrzeżenie dla siebie samej, przyswoiła sobie pewne elementy kultury, zwłaszcza materialnej oraz stylu życia niemieckich współmieszkańców. Ponadto utożsamiała ona

pielęgowane przez siebie, często od wieków z pokolenia na pokolenie przekazywane tradycyjno-ludowe wartości kulturowe ze zmienioną tymczasem współczesną kulturą i obyczajowością polską. Toteż zetknięcie się ludności rodzimej przechowującej wizerunek Polski i Polaków wyidealizowany i w gruncie rzeczy anachroniczny z polską ludnością napływową, zbytnio zaaterowaną własnymi tragicznymi przeżyciami z okresu wojny i tułaczki, aby wczuć się w cudze rozterki psychiczne, przysporzyło początkowo tej pierwszej sporo przykrych rozczarowań. Ludność ta, konfrontując własne wyobrażenia o polskości z polskością przybyszów, wśród których zdarzały się w dodatku jednostki zdemoralizowane przez wojnę, lub nieświadome prawdy o losach rodaków żyjących pod zaborem niemieckim, niejednokrotnie skłonna była wątpić w swoją przynależność do narodu polskiego<sup>14</sup>).

### **Izolacjonizm autochtonów**

Wszystkie wspomniane fakty sprzyjały odgradzaniu się autochtonów od przybyszów. Powstało zjawisko zamykania się ludności rodzimej wewnątrz własnej grupy, zjawisko izolacjonizmu i ekskluzywizmu grupowego. Istotą jego była niechęć wobec bliższych kontaktów z ludnością napływową, ograniczanie życia społecznego do ram własnej grupy. Krytycznie oceniano, zwłaszcza w pierwszym okresie, tych członków grupy, którzy wyłamywali się z obowiązującej zasady izolacjonizmu, np. młodych ludzi wchodzących w mieszane związki małżeńskie.

Analiza socjologiczna wykazała, że izolacjonizm grupy był zjawiskiem złożonym, uwarunkowanym nie tylko aktualnymi powojennymi przeżyciami autochtonów, lecz również przyczynami sięgającymi znacznie dalej wstecz, w przeszłe historyczne doświadczenia grupowe<sup>5</sup>). W państwie niemieckim polska ludność rodzima była z jednej strony grupą marginalną w stosunku do panującej grupy niemieckiej, z drugiej strony — z uwagi na rozmieszczenie przestrzenne — stanowiła grupę pograniczną. Sytuacja tego rodzaju wyrobiła u autochtonów specyficzną taktykę i politykę grupową, a także cały zespół postaw, które wpłynęły — w postaci nawykowego zachowywania ostrożności — na zachowanie wobec przybyszów.

Autochtoni zamieszkują w zwartych grupach. Wiąże ich silnie poczucie zasiedziałości, wspólnoty losów i kultury. Nowe elementy społeczne i kulturalne przyniesione przez osadników, odczuwane były jako zagrożenie tradycyjnych wartości grupowych, pieczołowicie dotychczas kultywowanych. Toteż normy izolacjonizmu w środowiskach autochtonicznych miały stanowić ochronę dla rodzimych wartości.

### **Autochtoni a osadnicy z poznańskiego**

Dla środowisk autochtonicznych na Pograniczu istotne znaczenie miał fakt przyjmowania różnych postaw wobec różnych grup regionalnych i w związku z tym modyfikowania zasady wyłączności grupowej w przypad-

ku określonych styczności społecznych. Z. Dulczewski pisze na ten temat: „Izolacjonizm grupowy autochtonów można przyjąć jako ogólny schemat ich stosunków z ludnością osiedleńczą. W praktyce zachodziły pewne modyfikacje tego schematu. Nie był on np. przestrzegany w stosunkach z ludnością pochodzącą z b. pogranicza polsko-niemieckiego, zwłaszcza z ziem należących niegdyś do zaboru pruskiego. Kontakty autochtonów z tą ludnością nie były obciążone ocenami skategoryzowanymi w rodzaju stereotypu osadnika, przeciwnie, ludność tę ujmowano jako „swoją”. (...) Podstawową rolę odgrywała w tym przypadku homogeniczność obydwu grup ludności pod względem kulturowym”<sup>5)</sup>.

Dla ludności autochtonicznej Pogranicza taką homogeniczną pod względem kulturowym grupę osiedleńczą stanowili przybysze z województwa poznańskiego, głównie z sąsiednich nadgranicznych powiatów wielkopolskich. Z. Rutkowski podkreśla, że dla autochtonów Babimojszczyzny ważne znaczenie miało w drugiej połowie 1945 r. powierzenie staroście wolsztyńskiemu administracji powiatu babimojskiego. Fakt ten wpłynął dodatnio na sytuację w administracji i stosunek czynników urzędowych do autochtonów. „Ludność Wolsztyna i w ogóle zachodnich części woj. poznańskiego inaczej traktowała autochtonów, ponieważ знаła dobrze dzieje ludności polskiej za naszą zachodnią granicą i utrzymywała z nią w okresie międzywojennym bardzo serdeczne kontakty”<sup>12)</sup>.

B. Chmielewska w następujący sposób porównuje obie wspomniane grupy ludności w gromadzie Nowe Kramsko: „Elementy kultury i obyczajowości reprezentowanej przez Poznaniaków nie różnią się w sposób istotny od wzorów nowokramskich. Pewne odrębności wykazuje wprawdzie gwara autochtonów i ich stroje ludowe, ale gwarą posługują się wyłącznie ludzie starsi i to nie wszyscy, wielu mówi poprawnym literackim językiem polskim, natomiast stroje ludowe mają zastosowanie już tylko na scenie domu kultury i na różnego rodzaju festiwalach. Nie ma natomiast różnic w sposobie odżywiania się, ubierania, urządzania mieszkań. Nawet wszelkie uroczystości związane z kultem religijnym obchodzi się w obu grupach w sposób podobny... Dodać trzeba, że zarówno obyczajowość ludności autochtonicznej, jak i osadników z Poznańskiego zawiera w sobie wzory ukształtowane w okresie wieloletniego zaboru pruskiego. Obie grupy posiadają też znajomość języka niemieckiego. W tej sytuacji przystosowywanie przybyszów z Poznańskiego (...) nie natrafiało na trudności”<sup>8)</sup>.

Analiza struktury demograficznej ludności Pszczewa przeprowadzona przez Z. Dulczewskiego wyjaśniła szczegółowo problem uwarunkowania wzajemnych postaw i stosunków między grupą autochtoniczną i poznańską<sup>15)</sup>. Okazuje się, że ludność rodzima ujmowana zwykle jako grupa mieszkańców jednolita pod względem pochodzenia, w rzeczywistości jest znacznie zróżnicowana. Tak np. tylko część autochtonów pszczewskich urodziła się w samym Pszczewie („rdzenni Pszczewianie”), większość natomiast pochodzi z województwa poznańskiego, a także z innych miejscowości przedwojennych. Duży odsetek stanowią rodziny złożone z małżeństw, w których jedna strona pochodzi z Poznańskiego. Małżeństwa takie stanowią 47,9 proc. ogółu małżeństw autochtonicznych, przy czym w

większości związki te zawierane były przed drugą wojną. Dane te świadczą, że mimo ustanowienia granicy wersalskiej, ludność Pszczewa utrzymywała stale żywe kontakty z mieszkańcami województwa poznańskiego. Wzajemność między ludnością polską zamieszkałą po obu stronach granicy polsko-niemieckiej trwała również po roku 1919 i wyrażała się między innymi w „cyrkulacji demograficznej”. Po wyzwoleniu osiedliła się w Pszczewie bardzo liczna grupa osadników z województwa poznańskiego (762 osoby), z których 385 osób pochodzi z najbliższego powiatu międzychodzkiego, stykającego się bezpośrednio z Pszczewem. Z kolei z tych 385 osób przybyłych z powiatu międzychodzkiego dominuje grupa osadników pochodzących z tzw. strefy bezpośredniego sąsiedztwa, czyli z 10 miejscowości (Silna, Świechocin, Stoki, Łowyń, Międzychód, Głazewo, Mnichy, Prusim, Kurnatowice, Gorzyń) położonych w najbliższym sąsiedztwie Pszczewa, w odległości 3—20 km (293 osoby). Ludność ta przebyła drogę ze swych wsi do Pszczewa na piechotę lub konnym zaprzęgiem, zorientowana była doskonale w warunkach miejscowych, niejednokrotnie miała w Pszczewie znajomych i krewnych. Kontakty tej ludności z powiatem międzyrzeckim, w którym leży Pszczew, mają starą historię, część z wymienionych miejscowości należała bowiem do powiatu międzyrzeckiego przed rokiem 1919, w okresie Wielkiego Księstwa Poznańskiego, niektóre należały ponadto do parafii pszczewskiej. Toteż „bezpośredni sąsiedzi” nie mieli trudności z zagospodarowaniem i zadomowieniem się w Pszczewie. Między nimi a ludnością rodzimą nie ma różnic historyczno-kulturowych. „Jest to ludność z „jednego ciasta” i z demograficznego punktu widzenia wszystkie względy przemawiają za tym, że grupę tę należy ujmować jako całkowicie zespoloną z miejscem osiedlenia i jego środowiskiem społeczno-kulturalnym”.

### Autochtoni a repatrianci

Różnice we wzajemnych stosunkach międzygrupowych i w proporcjach dystansów społecznych przejawiają się wyraźniej między innymi na tle postaw autochtonów względem niektórych cech kulturowych, czy wręcz charakterologicznych reprezentowanych przez repatriantów. Socjolog prowadzący badania w małym miasteczku na Pograniczu w roku 1957 zanotował m. in. taką wypowiedź starego autochtona: „Ludzie z Poznańskiego to zupełnie co innego, niż ludzie z Buga. Zabuzanie za kwaterek wódki oddaliby duszę diabłu”<sup>6)</sup>.

Mylnym byłby pogląd, że stosunek autochtonów do repatriantów był od samego początku jednolity. Krytycyzm miał swe źródło w odmiennych wartościach kultury materialnej, obyczajowej itd. Z drugiej strony niektórzy autochtoni umieli wczuć się w trudną sytuację repatriantów i rozumieć, że przybycie ludzi ze wschodu było historycznie uwarunkowaną koniecznością, za którą szły niejednokrotnie indywidualne czy rodzinne dramaty. Świadomość tego łagodziła często negatywną ocenę przybyszów. W pierwszym okresie częste były przejawy pomocy udzielanej repatriantom. Np. w Kolesinie sąsiedzka pomoc autochtonów, posiadających konie,



umożliwiła repatriantom przybyłym bez inwentarza żywego, przeprowadzenie sprzętu zbóż i zaoranie pól.

Z punktu widzenia warunków procesu integracyjnego, repatrianci wnosili do nowych środowisk pewne treści i elementy utrudniające współzycie ludności i wytwarzanie się nowych wspólnot. Do nich należał nacjonalizm i związana z nim postawa wyższości okazywana innym grupom szczególnie autochtonom, mająca swe źródło w tradycji stosunków społecznych na wschodzie, gdzie ludność polska przebywała w otoczeniu Ukraińców, Białorusinów i innych grup narodowych (nazwana przez S. Nowakowskiego „pańskością” repatriantów) oraz pewien prymitywizm w zakresie kultury materialnej (w porównaniu z innymi grupami ludności, zwłaszcza autochtonami i Poznaniakami).

Postawa repatriantów była czynnikiem dystansu społecznego, jaki powstał między nimi a ludnością rodzimą. Dystans ów pogłębiła niedostateczna często wśród repatriantów świadomość wspólnoty narodowej z autochtonami. Postawa repatriantów utrudniała także początkowo porozumienie i kontakty z innymi grupami osiedleńczymi.

Przegrodą oddzielającą wspomniane grupy ludności były różnice w poziomie kulturowym. Repatrianci stosowali bardziej prymitywne techniki upraw, skromniej od innych urządzali swoje mieszkania, przeznaczając w dodatku niektóre pomieszczenia domowe na inne cele, np. na kurniki, co bardzo raziło inne grupy ludności, ubierali się w sposób oceniany przez otoczenie jako nieestetyczny, ubogi, niedbały lub wręcz niechlujny. Przekwostko „chadzaj” spotykane wśród autochtonów na określenie repatriantów<sup>5)</sup> oznaczało gospodarza o oryginalnym wyglądzie zewnętrznym, z przydługą koszulą wierzchnią wyłożoną na spodnie (w lecie) lub w nieposzytym kozuchu (w zimie) i spodniach samodzielnych, posługującego się charakterystycznym zaprzęgiem z kabląkiem i niskim, wąskim wozem drabiniastym.

Autochton T.S. z Kolesina w następujących słowach opisywał grupę repatriantów przybyłą do wsi po wyzwoleniu: „Z początku ci ludzie wcale maszyn nie używali. Jak sadzili kartofle albo buraki, to robili dołki łopatą i ręką do tych dołków wsypywali kartofle, a potem zasypywali je ziemią. Mówiliśmy im, że do tego są sadzeniarki, ale oni uważali, że jak ręką kartofla do ziemi nie wsadzą, to im nie urośnie. Potem wyjmowali je widłami, kopaczek nie uznawali także. Kosy dobre trzy lata do ręki nie wzięli. Zboże żęły kobiety sierpami, ziarno siali z płachty. Mój szwagier jest ślusarzem, więc często przychodzili do niego z różnymi reperacjami. Wtedy mówiliśmy im: ludzie, dlaczego wy maszyn nie używacie, dlaczego nie robicie tak jak my? Ale oni uważali, że ich sposoby są lepsze, pewniejsze. Tak naprawdę nauczyli się używać maszyny, jak powstały GOM-y, bo swoje posprzedawali na wódkę”<sup>8)</sup>.

W. Sauter wspomina początkowy okres współzycia autochtonów z repatriantami na terenie ówczesnej gminy nowokramskiej: „...wszystkie wsie w gminie, oprócz zasiedlonych już przez Polaków, wypełniły się repatriantami zza Bugu (...) Repatrianci przybywali z bardzo urodzajnych

ziem małopolskich i podolskich, wielu np. z okolic Zbaraża, gdzie mieli grunty lessowe. Osiedliwszy się na babimojskich piaskach stawali się nieporadni i nie umieli ich uprawiać. Trudno było o harmonijne współżycie tych dwóch grup ludzkich, z których jedna stała na znacznie wyższym poziomie kultury materialnej, żyła w większej zamożności, przyzwyczajona do miejscowych warunków nie od dzisiaj. Autochtoni kpili nieraz z nieporadności repatriantów w uprawie roli, z ich wygodnictwa i rozleniwienia, z ich upodobania do bimbru i odmiennego ubioru. Repatrianci odczuwając to lekceważące traktowanie starali się odwdziżyć pięknym za nadobne, kpili więc z twardej mowy, upstrzonej germanizmami, z rzekomej niegościnności, oschłości, przezywali ich „frycami”, nieraz „germanami”. Te jaskrawe antagonizmy występowały wszędzie: na boiskach, gdzie przegrywająca strona w ten sposób mściła się za klęskę, na zabawach ludowych, gdzie raz po raz dochodziło do poważniejszych bójek, na zebraniach gromadzkich, gdzie zawsze jedni mieli drugim coś do wytknięcia. Jeszcze w roku 1954 zdarzyło się, że na meczu w Babimoście zwycięską drużynę kramską „Polonię” ścigały okrzyki „germany”!. W drużynie babimojskiej grali sami repatrianci”<sup>16)</sup>.

J. Tomaszewski przeprowadza następującą analizę wzorów zachowania się i odmiennego sposobu bycia obu grup ludności: „Odmiennosc zachowań się osobowości grupowej występuje wyraźnie na tle kręgów pracy zarobkowej poza rodziną, jak w zakładach przemysłowych, handlowych itp. Zabuzanom brak zdyscyplinowania; nie interesuje ich, czy towar niszczy lub upadnie na podłogę: „To nie moje — niech leży”. Inaczej postępują autochtoni. Są dokładniejsi w pracy i oszczędniejsi w zużyciu materiałów. Każdy poniewierający się czy stracony materiał, produkt lub papier podnoszą jako przydatny. Osadnik z Pomorza (...) stwierdza, że nie ma potrzeby ich w ogóle doglądać, ponieważ z góry wiadomo, że wszystko będzie prawidłowo zrobione (...), czego najlepszym dowodem jest fakt, że w ciągu kilku lat nie nadeszła ani jedna reklamacja ze strony odbiorców towaru. Przejawy różnych zachowań się grupowych akcentują się równie wyraźnie w kręgach zabawowych. W publicznych zabawach tanecznych urządzanych na terenie miasteczka uczestniczą wszystkie grupy (...). Przeważają jednak liczebnie (zwłaszcza w zabawach tego typu, co sylwestrowe czy bale maskowe) przybysze z Polski centralnej i ze wschodu. Autochtoni i Poznanianie są bardziej wstrzeżliwi i oszczędniejsi w spożyciu alkoholu. Cechuje ich sztywność zachowań i skrepowanie spowodowane zwracaniem uwagi na ewentualną opinię innych o ich postępowaniu i wyglądzie. W przeciwieństwie do nich Zabuzanie nie ograniczają się w konsumowaniu trunków i bawią się jak najswobodniej, są towarzyscy i bezpośredni.

Podobnie odmienny sposób bycia uwarunkowany wzorami kulturalno-społecznymi grupy występuje na ulicy, na której autochtonki w początkowym okresie powojennym zachowywały się sztywno i statecznie, przybyszki zaś z Polski centralnej i Zabuzanki odznaczały się większą frywolnością i swobodą. W ubraniach tubylców przeważały kolory ciemne i czarne, kobiety nosiły jednobarwne suknie, pończochy i kapelusze były w lecie

obowiązkowe, a strój ich odznaczał się brakiem połotu i wdzięku, który przywiozły ze sobą osadniczek" <sup>6)</sup>).

Charakterystyczne dla postawy repatriantów były opowiadania o znacznych dobrach materialnych i kulturalnych pozostawionych w rodzinnych miejscowościach na wschodzie. Sąsiedzi repatriantów dostrzegali sprzeczność między treścią opowiadań a rzeczywistym poziomem wykazywanym przez przybyszów. Na podstawie obserwacji w Kargowej, J. Tomaszewski wysunął tezę, że historie o dobrobycie i bogactwach na wschodzie stanowiły wyraz zróżnicowanego kompleksu: z jednej strony — kompleksu wyższości, dążności do przewyższenia pozostałych grup, przy jednoczesnym swoistym poczuciu wyższej wartości społecznej i narodowej, z drugiej strony — kompleksu niższości, a więc uświadomienia sobie własnego poziomu kulturalnego i ocenienia go w pewnych przypadkach negatywnie. Ten drugi kompleks znajdował się przez długi czas na marginesie świadomości i jego nosiciele zapewne nie byli skłonni przyznawać się do niego nawet wobec siebie samych. Skoro jednak już po kilku latach współżycia repatrianci zaczęli modyfikować swą dawną rzeczywistość i własne wzory kulturowe według tych wartości i znaczeń, jakie oceniane są pozytywnie przez grupę miejscową, świadczy to o uznaniu niektórych wzorów napotykanych na zachodzie jako wyższych, lepszych, a niektórych własnych jako niższych, mniej wartościowych.

### Wyrównywanie się wzorów kulturowych

Zjawiska kontaktowania się przedstawicieli grup, narastania współżycia, integrowania w nowe społeczności lokalne, stanowią drugi aspekt stosunków społecznych na omawianym terenie. Styczności i kontakty społeczne we wsi czy miasteczku przyczyniły się do wygasania antagonizmów, do stopniowego zbliżenia społecznego, do powstania wspólnej opinii i norm zachowania, wreszcie do zanikania jaskrawych kontrastów etnograficznych i wyrównywania się wzorów kulturowych. Ten ostatni proces: przejmowanie pewnych wzorów kulturowych, przy równoczesnym wyzbywaniu się innych, jest jak gdyby widomym sprawdzianem zanikania różnic międzygrupowych, przejawem ustalania się wspólnych wartości. Aczkolwiek proces ten nie może być niezależny od integracji społecznej, w pewnym sensie może przebiegać nawet „autonomicznie”, to jednak upodabnianie się grup pod względem kulturowym stanowi niewątpliwie czynnik zbliżenia i scalania się ludności.

B. Chmielewska podkreśla, że w środowiskach o bardzo zróżnicowanym poziomie kulturalnym procesy integracji kulturowej z reguły wyprzedzały adaptację i integrację społeczną <sup>8)</sup>. W gromadzie Nowe Kramsko kontrastowe różnice między repatriantami z Tarnopolskiego i autochtonami hamowały w znacznym stopniu nawiązywanie bliższych kontaktów towarzyskich. Dla normalnego współżycia pomiędzy członkami obu grup konieczne było zniwelowanie różnic. Dla grupy repatriantów stanowiło to konieczną podstawę dobrego samopoczucia w nowym miejscu zamiesz-

kania, gdyż przez autochtonów nie była ona traktowana na równi ze „swoimi”. Tarnopolanie zorientowali się, że aby móc współżyć z gromadą, trzeba upodobnić się do niej i zaczęli przyjmować miejscowe obyczaje. Chęć upodobnienia się do członków grupy miejscowej i obawa przed ich negatywną oceną były bodźcem o dużej skuteczności oddziaływania.

Przejmowanie wzorów dotyczyło w zasadzie wszystkich grup, również autochtonicznej, mimo że była najbardziej krytycznie ustosunkowana do elementów kultury przyniesionych przez inne grupy, zwłaszcza przez repatriantów.

Zróznicowania międzygrupowe i zjawisko przeszczepiania się niektórych wzorów obserwowano już wśród dzieci, na terenie takiej instytucji, jak przedszkole (badania J. Tomaszewskiego w Kargowej). Pochodzenie i związek dzieci z poszczególnymi grupami ludnościowymi można było łatwo rozpoznać po nawykach, zachowaniu się, ubiorze, higienie osobistej. Najsilniejsze odchylenia od poziomu innych grup, wykazywały początkowo dzieci z okolic Białegostoku, toteż inne dzieci stroniły od nich, czym z kolei te były speszone, skrępowane, stawały się nieśmiałe w przekonaniu, że postępują inaczej, gorzej niż tego wymaga przedszkolne środowisko. Podobnie było z akcentem, z wymową. Dzieci z Polski centralnej intrygowała u innych wymowa *l* i *ł*, np. dlaczego niektórzy rówieśnicy (dzieci rodziców pochodzących z Kołomyi) mówią „łopatka a nie „łopatka”. Toteż pierwsze zetknięcia się dzieci sprzyjały wytworzeniu się kompleksów niższości i to zarówno wśród dzieci autochtonów (głównie na tle mowy), jak i zabużańskich (na tle mowy i w ogóle kultury, higieny, potraw, sposobu odżywiania). Najsilniejsze kontrasty występowały oczywiście na terenie przedszkola, gdyż była to pierwsza instytucja poza rodziną, z którą dzieci się zetknęły. Tutaj dochodziło do pierwszej „wymiany” spostrzeżeń, wzajemnego przenikania nawyków i przejmowania cudzych elementów kulturalnych. W nieco zmodyfikowanej formie, niemniej ciągle w sposób widoczny, występowały różnice na terenie szkoły. Szczególnie długo zaznaczały się specyficzne właściwości językowe. Dzieci autochtonów rozmawiały ze sobą używając słów niemieckich, stroniły od zabużańskich, używających niekiedy wyrazów ukraińskich. Dzieci z Poznańskiego trzymały się oddzielnie, zza Bugu oddzielnie. Zdaniem nauczyciela dzieci autochtonów wpływały przez dłuższy czas na niski poziom języka polskiego w szkole, szczególnie gramatyki, choć — co trzeba podkreślić — przykładały się do nauki. Ubiór dzieci autochtonów odznaczał się zawsze czystością i schludnym wyglądem. Dziewczynki zabużańskie nosiły długie sukienki, serdaczki, chustki na głowach, kożuski i wraz z chłopcami wyróżniały się także tym od innych, że raczej nie zabierały ze sobą śniadań do szkoły; zjadały najwyżej suchą kromkę chleba, czasem przegrzając do tego oddzielnie ogórek kiszony i słoninę.

Zwróćmy najpierw uwagę na przemiany, jakim podlegają repatrianci, grupa wyodrębniająca się jaskrawo od innych właściwości kultury i bardzo liczna na omawianym terenie. Jak przedstawia się w szczegółach proces przejmowania cudzych wzorów w kulturze życia codziennego, na tle mieszkania, kuchni, ubioru, metod gospodarowania?

Po upływie pewnego okresu repatrianci zaczęli ulegać zastanym lub dostrzeżonym u innych wzorom w dziedzinie mieszkania, prowadzenia kuchni itd. Na początku sypiali pod kożuchami i gdzie bądź. Obecnie korzystają normalnie z łóżek i pościeli. Tak jak inni posiadają i posługują się meblami, zakładają firanki na oknach itd. Oceniają pozytywnie czyste, starannie utrzymane mieszkania autochtonów. Stopniowo przejmują miejscowe zwyczaje przybierania stołu, miejscowe pokarmy i sposób ich przyrządzania. Badania w gromadzie Nowe Kramsko<sup>8)</sup> wykazały, że sposób przygotowania posiłków przez repatriantów bardzo raził ludność miejscową. Zarówno autochtoni, jak i osadnicy z Poznańskiego, przygotowują posiłki co najmniej trzy razy dziennie, przy czym na śniadanie i na kolację podawane są u nich oprócz zup mlecznych skibki chleba posmarowane masłem i obłożone serem, czasem jakąś wędliną lub zjadane z jajkami itp. obiady składają się co najmniej z dwóch dań. Drugie danie zawiera niekiedy mięso pieczone lub smażone, ziemniaki z sosem, jarzynę. Rdzenny nowokramszczanin nie zadowoliliby się kaszą ze słoniną lub kluskami z twarogiem, czy porcją pierogów, ten zaś sposób odżywiania był właściwy przybyszom z Tarnopolskiego. Repatrianci gotowali tylko raz dziennie określoną potrawę i wstawiali ją do „rury”, to jest do piecyka. W ciągu dnia członkowie rodziny posilali się osobno. Nie praktykowano wspólnego zasiadania przy nakrytym stole. Obecnie dbałość o „kulturę jedzenia” jest coraz większa: dawne podstawowe pożywienie — kasza i kluski, a także pierogi i barszcz ukraiński, ustępują zwolna miejsca pieczeniom, kotletom, rosółom, różnym zupom i kompotom. W Kolesinie co niedzielę piecze się w niektórych domach repatriantów na wzór wielkopolski placek z kruszonką do kawy lub herbaty. W kuchniach repatriantów nie spotyka się już połaci słoniny solonej zawieszanej na haku oraz beczek z peklowanym starym mięsiwem. Repatrianci angażują rzeźników z Nowego Kramaska do przyrządzania wędlin po świnobiciu, a mięso przechowują w wekach.

Największe zmiany nastąpiły w zakresie ubioru repatriantów. Dzieci ich uczęszczające do szkoły spotykały się z krytycznymi uwagami kolegów autochtonów. Wwśmiewano zbyt długie sukienki i chodzenie boso, co oczywiście wywołało zmianę w zachowaniu. Autochtoni ubierają się zawsze szczególnie starannie w niedziele i święta. Podczas gdy oni w zimie szli do kościoła w płaszczach ewentualnie w pelisach, repatrianci udawali się tam w kożuchach. Autochtoni wkładali najlepsze buty, repatrianci mieli na nogach wołkowe „walonki” lub buty gumowe, które miejscowa ludność używa tylko do wywożenia aniołu lub do innych „brudnych” prac. Białe chusty u repatriantek odbijały od anaszek lub kapeluszy autochtonek. Oceniając różnicę w ubiorze jako niekorzystną dla siebie, repatrianci przestali w niektórych wsiach zjawiać się w kościele, póki nie sprawili sobie nowych strojów. Wkrótce przewzwyżli nawet inne grupy elegancją. Zdarzało się, że repatriantki wychodziły w pole w świątecznych sukniach, podczas gdy u autochtonek było to nie do pomyślenia: do pracy chodziły w najgorszym stroju, zostawiając najlepsze sukienki na wyjątkową okazję.

Styl ubierania się obu grup ludności upodobił się wielce i obecnie wzorowany jest na miejskim. Przejmowanie wzorów miało charakter dwustronny. Autochtonki, które charakterem stroju odbiegały początkowo znacznie od przybyszów, np. w lecie chodziły w pończochach i kapeluszach, ubierały ciemne i jednobarwne sukienki, zaczęły z biegiem czasu naśladować swobodniejszy sposób bycia, nakładać buciki na bosc nogi i ubierać się w barwne, jasne kwieciste sukienki. Obecnie wkładają nawet sukienki bez rękawów i z dekoltem, co dawniej uważały za rzecz nieprzyzwoitą.

W dziedzinie kultury rolnej repatrianci przejęli wiele nowych dla siebie form. Jak to widzieliśmy wyżej, początkowo z uporem posługiwali się swymi prymitywnymi narzędziami rolniczymi przywiezionymi ze wschodu. Później przekonali się do metod stosowanych przez autochtonów i osadników z Poznańskiego i zachęci ich przykładem zastąpili sierp kosą, wprowadzili nawozy sztuczne, nauczyli się korzystać z nowych narzędzi i z mechanizacji. W poszczególnych gospodarstwach repatriantów natrafimy na wcale dobrze zaopatrzone parki maszynowe: znajdziemy tam młocarnie, snopowiązałki, kopaczki itp.

W pierwszym okresie poważny problem stanowiło dewastowanie pastwisk przez przybyszów ze wschodu. Według dawnego zwyczaju, już wczesną wiosną pasali bydło na łąkach. Niektórzy wypędzali krowy na pastwiska w marcu. Nie uznawali natomiast roślin pastewnych i nie siali poplonów przydatnych na paszę. We wsi Kolesin repatrianci wprowadzili te uprawy na wzór autochtonów, co pozwoliło im na racjonalniejszą gospodarkę paszową.

Różnice w uprawie roli zacierają się. Wpłynęło na to przekonanie Zabuzan (oraz innych osadników ze wschodnich i południowych rejonów kraju) o korzyściach płynących ze stosowania nowocześniejszej techniki i intensyfikacji gospodarki, a wyrażających się w lżejszej pracy, przyroście masy zielonej, wzroście plonów i dochodów. Badania wykazały, że w opisywanych środowiskach ludność autochtoniczna odegrała pozytywną rolę w podnoszeniu kultury agrarnej repatriantów i innych osadników.

Niektóre zwyczaje pielęgnowane na wschodzie utrzymały się do dzisiaj. O obrzędach pogrzebowych spotykanych u jednej z grup repatriantów w Kargowej, czytamy: „U przybyszów ze wschodu nie spostrzegą się powagi w czasie pogrzebu. W momencie trwania ceremonii poarzewowej panuje ruch i rozmowy odbiegające od powagi chwili. Przy arobie otwierano trumnę, co obecnie jest zakazane. W domu nieboszczyk leży na stole, dopiero po De profundis chowa się go do trumny, potem w tym samym pokoju i przy tym samym stole odbywa się stypa poarzewowa (...) Zwyczaj ten zachowują ludzie pochodzący z Galicji wschodniej, zza Sana (...), nie występuje u ludzi pochodzących z Wileńszczyzny”<sup>6)</sup>.

Sasiedzka bliskość mieszkańców miejscowości stwarza podatny grunt do wzajemnego przenikania się rozmaitych form zwyczajowych. No. rozpowszechniony wśród autochtonów i osadników z Poznańskiego zwyczaj odbywania uroczystości weselnych przy odsłoniętych oknach (gdyż w wy-

padku zasłaniania okien obrażono by osoby z zewnątrz, pragnące obserwować przebieg zabawy), zyskuje aprobatę i przyjmuje się również wśród innych grup. To samo dotyczy popularnego wśród ludności rodzimej i z Poznańskiego, a nie znanego innym przesiedleńcom, zwyczaju nazywanego Polterabend. Polega on na tłuczeniu szkła przez młodzież i dzieci przed domem w wigilię ślubu, co ma przynieść szczęście nowożeńcom. Zwyczaj ten praktykuje się w Kargowej także przed domami repatriantów, którzy go tolerują; gospodarz domu zaprasza uczestników do środka i częstuje placikiem.

Znacznym modyfikacjom uległ sam przebieg wesela. W Kolesinie pierwsze wesela odbywały się u repatriantów bardzo hucznie. „Nowożeńcy zapraszali całą wieś, nie robiąc różnicy pomiędzy swoimi i ludnością miejscową. Zabawa weselna polegała jednak głównie na wypijaniu olbrzymiej ilości wódki, do której podawano chleb z kielbasą, kaszanki i kapustę oraz na śpiewach, a niekiedy na bijatyce. Potem stopniowo ograniczano liczbę gości weselnych, a zaczęto zwiększać starania o jakość posiłków, o przyozdobienie domu weselnego i o dobrą orkiestrę. Obecnie młode pary, dbając o wytworność przyjęcia, angażują kucharkę z Nowego Kramaska, zamiast kucharki repatriantki z Klemska. Zastrzegają ponadto, żeby przygotować tak, jak szykuje się na weselach w Kramsku. Młode autochtonki chętnie godzą się podawać gościom weselnym do stołu; repatriantki czynność taką uważałyby za ujmę dla siebie (...) Zwyczaj (przyjęty u autochtonów) zbierania datków pieniężnych pośród gości weselnych na zapłatę dla kucharki i dziewcząt, podających do stołu, wyszydzały przez repatriantów. Uważają oni, że pomoc taka należy się po sąsiedzku i z przyjaźni, a nie dla zapłaty, mimo to nie zaniedbuje się go nigdy, gdy autochtonki pomagają przy urządzeniu wesela”<sup>8</sup>).

Niektóre zwyczaje wschodnie, kultywowane przez osiedleńców na nowym miejscu, przypadają do gustu ludności z zachodu. Podobają się zwłaszcza niektóre zwyczaje świąteczne zachowane przez repatriantów. Tak jest z nadawaniem przez nich uroczystego charakteru świętom. W święta Bożego Narodzenia Zabuzanie mieszkający w Kargowej śpiewają kolędy pod oknami innych mieszkańców miasteczka. Czynią to bezinteresownie, nie przyjmując żadnych datków pieniężnych. Zwyczaj jest mile widziany przez członków grup pozostałych i powoduje odruchy sympatii<sup>6</sup>).

Więcej szczegółów oraz syntetyczne ujęcie przemian kulturowych w omawianych środowiskach dadzą zapewne planowe badania etnograficzne. Uwagi na ten temat i pierwsze wnioski przedstawia B. Kołodziejska: „Obszerny temat, jaki podjęto w roku 1959 (...) to problem wzajemnego oddziaływania kultury ludności rodzimej i kultury osiedleńców. Dotychczas zajęto się wpływami i przemianami w zakresie kultury materialnej. Zagadnienie to obejmie również strefę obyczajów i zwyczajów, współżycia tych dwóch grup, ich wiedzy medycznej i wierzeń.

W odniesieniu do przebadanych zagadnień można powiedzieć, że właściwości ludowej kultury przybyszów stopniowo zanikają. Mimo to jednak w niektórych dziedzinach kultury przesiedleńcy zachowali odrębność.

Np. urządzali sobie często łaźnie parowe, które nie znalazły uznania u ludności miejscowej. Interesującym jest fakt, że w wypadku gdy ludność napływowa przejmuje używanie jakichś przedmiotów, np. urządzeń kuchennych, naczyń, od ludności rodzimej, nie przyswaja sobie ich nazwy. Może najbardziej intensywne przenikanie kultury obu omawianych tu grup — dokonuje się w zakresie przyrządzania pożywienia. Cały szereg potraw przejęli od ludności rodzimej przesiedleńcy i na odwrót. Stwierdzono też, że Łowiczanki zaprzestały ozdabiania wnętrza swoich chałup barwnymi, pięknymi wycinankami, ponieważ ludność miejscowa wyśmiewa ten zwyczaj. I ten motyw wywiera wpływ na zanik odrębnych cech kultury przybyszów z innych stron Polski<sup>17)</sup>.

W podsumowaniu tych uwag należy stwierdzić, że przejmowanie wzorów kulturowych między grupami ludności następowało przeważnie drogą uświadomienia sobie przez członków danej grupy większej przydatności wzorów obcych i mniejszej przydatności własnych. Ważne były tu względy użyteczne, praktyczne. Zależnie od dziedziny kultury, określoną rolę odgrywały kryteria społeczne (względ na opinię środowiska, lęk przed krytyką i wysmianiem), estetyczne a czasem także mechaniczne naśladownictwo.

### **Wielkość grupy a proces integracji**

W związku z tematem niniejszego artykułu rzeczą celową będzie scharakteryzować ogólnie strukturę zbiorowości i środowisk, w których nastąpiło zetknięcie się różnych grup społeczno-regionalnych.

W województwie zielonogórskim odsetek ludności rodzimej wynosił wg spisu z 1950 r. — 2,6 proc.<sup>18)</sup>. W powiatach sulechowskim, międzyrzeckim i b. skwierzyńskim, gdzie znajdują się główne skupienia tej ludności, udziały jej były oczywiście znacznie wyższe, odpowiednio: 11,4 proc., 8,6 proc. i 7,8 proc.

Te ogólne dane nie są jeszcze wystarczające dla zarysowania podstaw ludnościowych procesu integracji i roli grup autochtonicznych w tym procesie. Na terenie konkretnych, oddzielnie wziętych miejscowości, udziały ludności rodzimej i struktury całych społeczności będą przedstawiać się inaczej.

Proces osadniczy wytworzył szereg typowych sytuacji, gdy chodzi o ilościowy stosunek rozmaitych grup w obrębie pojedynczych miejscowości. Biorąc za punkt wyjścia udział ludności rodzimej w danej społeczności, mamy miejscowości, w których grupa ta stanowi wyraźną większość mieszkańców, inne, w których ludność rodzima stanowi wprawdzie najsilniejszą grupę, ale występuje obok innej również silnej liczebnie grupy regionalnej, mamy też takie, gdzie nastąpiło znaczne przemieszanie ludności i gdzie grupa autochtoniczna znajduje się w wyraźnej mniejszości.

Tabela poniżej ilustruje proporcje poszczególnych grup w pięciu miejscowościach przebadanych za pomocą kwestionariusza Instytutu Zachodniego w latach 1958—1960:



## Kategorie ludności

Miejscowość	Ludność rodzima		Osadnicy z woj. poznańskiego		Repatrianci z ZSRR		Osadnicy z innych stron		Razem	
	Osób	%	Osób	%	Osób	%	Osób	%	Osób	%
Kargowa <sup>19)</sup>	414	18,0	855	37,0	599	26,0	445	19,0	2313	100,0
Pszczew <sup>15)</sup>	476	28,0	762	46,0	252	15,0	190	11,0	1680	100,0
Nowe Kramsko <sup>8)</sup>	579	92,0	35	6,0	7	1,0	7	1,0	628	100,0
Stare Kramsko <sup>8)</sup>	163	94,5	7	4,0	1	0,5	2	1,0	173	100,0
Kolesin <sup>8)</sup>	55	53,0	12	11,0	34	32,0	4	4,0	105	100,0

Proporcje, jakie powstały w danej miejscowości między różnymi grupami mają ważne znaczenie dla procesu integracji. Jest tak zarówno wtedy, gdy ujmujemy ten proces od strony udziału w nim ludności rodzimej, jak od strony ludności napływowej.

Isolacjonizm autochtonów trwał dłużej tam, gdzie byli w liczbowej mniejszości i gdzie kierownictwo sprawami administracyjnymi, społecznymi i gospodarczymi przechwycili reprezentanci ludności osiedleńczej. Poczucie zagrożenia grupowego było w tych środowiskach silniejsze. Jeszcze w 1957 r. J. Tomaszewski obserwował w Kargowej przejawy separatyzmu grupowego. W miejscowościach o przewadze ilościowej autochtonów przedstawiciele ich wykazali od razu po wyzwoleniu aktywność na wielu polach, włączyli się w nurt życia politycznego, organizując władzę lokalną i kierując życiem społeczno-gospodarczym i kulturalnym (np. zorganizowanie pierwszego starostwa w Dąbrówce, tworzenie pierwszych szkół na Babimojszczyźnie itd.). „Proces pełnego zrastania się ludności autochtonicznej z nową państwowością kształtuje się inaczej w zwartych środowiskach zamieszkałych wyłącznie przez tę ludność a inaczej w środowiskach z przewagą ludności napływowej. W pierwszym wypadku przebiega bardziej pomyślnie” — czytamy w artykule ogłoszonym przed kilku laty<sup>20)</sup>. Pewne dane do tego zagadnienia zawiera opracowanie Z. Rutkowskiego<sup>12)</sup>, a także sprawozdanie z I narady socjologów w Zielonej Górze<sup>21)</sup>. Zgłoszenia na wyjazd w ramach tzw. akcji łączenia rodzin miały miejsce przede wszystkim w tych miejscowościach, gdzie autochtoni stanowili mniejszość (Pszczew, Kargowa, Babimost). W zwartych środowiskach autochtonicznych w ogóle nie było tendencji wyjazdowych. Panowała tam zupełna obojętność na intensywną propagandę płynącą pod różnymi postaciami z Zachodu.

Gdy spojrzeć na proces integracji od strony ludności napływowej, okaże się, że wielkość grupy miała również istotne znaczenie dla procesu przystosowywania się jej do nowej społeczności. W przypadku pozostawania w zdecydowanej mniejszości następowało bądź szybkie dostosowanie się do wzorów obowiązujących wśród większości (zjawisko to zaobserwo-

wał w Pszczewie J. Konieczny na przykładzie grupy repatriantów<sup>22</sup>), bądź też — na skutek odepchnięcia przez grupę miejscową i trudności adaptacji — następował odpływ do innej miejscowości, w poszukiwaniu bliższego pod względem społecznym środowiska (wiele przykładów takich migracji podaje B. Chmielewska<sup>8</sup>). Osiedlenie się licznej grupy repatriantów w jednej miejscowości powodowało zazwyczaj dłuższe „zasklepienie się” w starej strukturze społecznej i towarzyszyła mu aspiracja grupy do odegrania czołowej roli w organizowaniu życia nowej społeczności.

### Rola instytucji społecznych

Zwróćmy uwagę na instytucje życia społeczno-kulturalnego i gospodarczego, jako czynniki przemian społecznych. Socjologowie podkreślają przede wszystkim doniosłą rolę szkoły w procesach integracji<sup>23</sup>). Po wyzwoleniu uruchomienie szkoły było wspólnym celem ludności, który wyzwalał różne formy współdziałania. Szkoła stanowiła teren kontaktów młodzieży należącej do różnych grup. Na jej płaszczyźnie zawiązywała się również współpraca rodziców (komitety rodzicielskie, organizowanie imprez kulturalnych i rozrywkowych itd). Jednolite wychowanie, wspólne lekcje, wycieczki, zabawy, wpływały na szybką uniformizację młodzieży. Przejście dziecka autochtonicznego przez wszystkie klasy szkoły podstawowej oznaczało w zasadzie pełną repolonizację, zwłaszcza językową. Dla młodzieży pochodzącej z bardziej zacofanych grup było równoznaczne z wyrównaniem braków, z poważnym awansem kulturalnym. Zjawiska spotykane na początku, jak utarczki między dziećmi, przezwiska regionalne, wyśmiewanie się z ubioru, zniknęły bez śladu. W życiu młodzieży szkolnej przynależność do takiej czy innej grupy regionalnej nie odgrywa dzisiaj żadnej roli. Źródłem postaw są raczej osobiste przymioty uczniów. Rywalizacja obserwowana w klasach dotyczy zdolności i umiejętności uczniów, nie ich pochodzenia. W klasie, szkole zawiązują się przyjaźnie „na całe życie”, powstają grupy koleżeńskie młodzieży z różnych grup, oznaczające się solidarnością, wspólnymi zainteresowaniami i podobnymi ambicjami uczniów.

W procesie tworzenia się nowych społeczności złożonych z autochtonów i przybyszów, szkoła odegrała rolę zasadniczą, jako instytucja będąca „wspólnym dobrem” mieszkańców i stanowiąca bazę dla społecznej działalności nauczyciela.

Platformą, na której kontaktowali się przedstawiciele grup ludności w imię „interesu gromadzkiego”, były instytucje samorządowe. W pamiętniku W. Sautera znajdziemy m. in. taką wzmiankę na ten temat: „Wiosną 1947 roku przystąpiono w Babimoście do utworzenia Gminnej Rady Narodowej. W jej skład wchodził zarówno przedstawiciele autochtonów jak i repatriantów. Gmina obejmowała cztery wsie autochtoniczne: Wielkie i Małe Podmokle, Stare i Nowe Kramsko oraz trzy wsie mieszane, z decydującą, dochodzącą do 95 proc. przewagą repatriantów: Górny Folwark, Kolesin i Kotłowo. Po raz pierwszy przedstawiciele jednej i drugiej grupy

ludności zasiedli przy wspólnym stole naradzać się nad wspólnymi kłopotami"<sup>16</sup>).

Ważną rolę w procesie integracji odegrały instytucje życia gospodarczego, głównie zakłady pracy. Podobnie jak w szkole tworzyły się od początku „społeczności uczniowskie”, tak w instytucjach gospodarczych powstawały „społeczności zakładowe”. Praca zawodowa rozszerza zakres kontaktów społecznych. Integracja pracowników w zakładzie wpływa na ich życie i postawy poza zakładem.

Na podstawie badań w Kargowej, J. Tomaszewski stwierdził już przed kilku laty: „Dodatnim zjawiskiem jest fakt istnienia współżycia różnych grup ludnościowych na terenie (...) zakładów pracy. Dobitym tego przykładem jest harmonia panująca pomiędzy pracownikami młyna, zatrudniającego członków wszystkich grup społecznych miasteczka (łącznie 40 osób). Wszyscy są zżyci i zdyscyplinowani. Stwierdza to zarówno dyrektor, jak i pracownicy młyna (...). Również rozbudowanie i powiększenie najważniejszego zakładu przemysłowego w miasteczku zatrudniającego obecnie 252 pracowników (...) wpłynęło na ludzi tych scalająco”<sup>6</sup>).

Z. Dulczewski zwraca uwagę na ważny fakt, że wpływ instytucji gospodarczych na integrację społeczności lokalnych uwarunkowany jest pewnymi czynnikami natury ekologicznej, a mianowicie zależy od tego, dla jakiego rynku (jakiego terenu) zakłady te pracują. Mogą bowiem (a) produkować dla całego kraju, ewentualnie również dla zagranicy (przemysł kluczowy) lub (b) obsługiwać potrzeby pewnego węższego regionu lub tylko poszczególnych miejscowości (przemysł terenowy, drobny).

W pierwszym przypadku załoga jest bardziej związana z interesami całego kraju, przybierając czasem postawę wyższości względem osób i instytucji reprezentujących sprawy miejscowe i tracąc niekiedy z oczu związku z najbliższym otoczeniem społecznym, w drugim złączona jest mocno właśnie z bezpośrednim środowiskiem. „Zakłady drobne (drobny przemysł), opierające produkcję na miejscowym surowcu dostarczanym przez okoliczną ludność i produkujące głównie dla potrzeb tej ludności, umacniały zazwyczaj solidarność i więzi ze społecznościami lokalnymi, jako instytucje wyrosłe z potrzeb ekonomicznych tych społeczności i pracujące dla ich zaspokojenia”<sup>5</sup>). Teza powyższa dotyczy integracyjnej roli takich zakładów, jak tartak i wikliniarnia w Pszczewie, młyn, gorzelnia i rzeźnia w Kargowej, zakład dziewiarski w Babimoście i in.

### Małżeństwa mieszane

Pisaliśmy o tym, że w miejscowościach zamieszkałych przez ludność rodzimą i napływową powstały pejoratywne stereotypy grupowe. Długo utrzymywał się ukuty wśród ludności rodzimej stereotyp repatriantów, jako ludzi niegospodarnych, trwoniących pieniądze, nie myślących poważnie o jutrze, lubiących zabawy, wódkę i kobiety. Wedle tej samej opinii, repatriantki — to mało zapobiegliwe gospodynie, w dodatku brak

im schludności, którą szczył się autochtonki; młode repatriantki natomiast posiadają umiejętność zdobywania chłopców przy pomocy flirtu i szminki. Ze swej strony repatrianci wykpiwali przesadną — ich zdaniem — oszczędność autochtonów. Długo utrzymujący się wśród repatriantów stereotyp autochtona przypisywał ludności rodzimej takie cechy, jak skąpstwo, samolubstwo, nadmierną zapobiegliwość o korzyści materialne. Według opinii niejednego repatrianta, autochtoni „niczego nie robią po przyjacielsku, a tylko dla zapłaty”<sup>8)</sup>.

Wzajemne stereotypy, którymi jedna grupa posługiwała się na określenie drugiej, ulegały najwcześniej przezwycezeniu wśród młodego pokolenia. Zdaniem młodych autochtonek, wielu przybyszów to chłopcy weseli, sympatyczni, pełni polotu i fantazji, bardziej uprzejmi dla kobiet, niż młodzieńcy z ich własnej grupy. Młodzi autochtoni również modyfikują stereotyp repatriantki: przypada im do gustu swoboda, wesołość i upodobanie do ładnych strojów, którymi wyróżniają się dziewczyny ze środowiska repatriantów. Zdaniem księdza, „młodzi bardzo często mają się ku sobie i nie zwracają uwagi, że jeden tutejszy, a drugi repatriant, bo między młodzieżą świadomość tego nie istnieje, wszyscy czują się właściwie tutejsi”<sup>8)</sup>.

Związki i sympatie, jakie powstają wśród młodego pokolenia, prowadzą niekiedy do małżeństw międzygrupowych, czyli do tzw. małżeństw mieszanych. Wprawdzie opinia środowiska bywa niejednolita w kwestii zawierania takich związków, jednak jest znacznie przychylniejsza, niż w początkowym okresie. Na początku, w okresie izolacjonizmu grup, zwłaszcza grupy autochtonicznej, wyrazem skutecznego działania obowiązujących norm była zupełnie niska liczba zawieranych związków mieszanych.

B. Chmielewska tak przedstawia źródło postaw wiejskiej ludności rodzimej w omawianej dziedzinie życia: „Obok wielu czynników, które aktualnie wywołują te dążności, wskazać trzeba wpływ kultywowanych przez autochtonów tradycji. W okresie oderwania Babimojszczyzny od Polski — starali się nie dopuszczać do swoich kręgów rodzinnych osób narodowości niemieckiej. Realizacja tego postulatu wymagała ograniczenia doboru współmałżonków do obrębu własnej wsi i kilku innych środowisk autochtonicznych”<sup>8)</sup>.

Za przekroczenie wspomnianej normy i zawarcie małżeństwa mieszanego wbrew woli środowiska groziły sankcje grupowe: zmuszanie młodej pary do zerwania związku, bądź wyprowadzenia się z danej miejscowości<sup>5)</sup>. W literaturze opisano autentyczne fakty wyparcia się przez rodziców własnych dzieci i zerwanie z nimi wszelkich stosunków, jeśli nastąpiło niepożądane skojarzenie<sup>6)</sup>.

W tych warunkach stopniowe wzrastanie liczby małżeństw mieszanych świadczy o przełamaniu barier między grupami, o zmianach w opinii środowiska i z tego powodu uważane jest przez socjologów jako najczulszy wskaźnik procesu integracyjnego. Póki bowiem grupa zachowuje endogamię i ogranicza spokrewnianie się z przedstawicielami innych grup, nie można mówić o integracji.

Zagadnienie małżeństw mieszanych między przedstawicielami grupy autochtonicznej i napływowej przebadane zostało szczegółowo na przykładzie Pszczewa<sup>7)</sup> 15) i gromady Nowe Kramsko<sup>8)</sup> oraz ogólnie na przykładzie Kargowej<sup>6)</sup>. W oparciu o opracowane wyniki badań można przedstawić na tym miejscu niektóre najistotniejsze fakty i wnioski.

W początkowym okresie współżycia przeważała zasada kojarzenia się małżeństw wewnątrz grup społeczno-regionalnych. Z biegiem lat rosła liczba małżeństw międzygrupowych, autochtoniczno-osiedleńczych. W Pszczewie w 1958 r. rodziny tych małżeństw obejmowały 253 osoby, co stanowiło ponad 15% ogólnej liczby mieszkańców<sup>15)</sup>. Wśród małżeństw zawartych między ludnością rodzimą i napływową przeważają zdecydowanie związki autochtoniczno-poznańskie. Na 59 małżeństw mieszanych zawartych w Pszczewie w latach 1945—1958, między przedstawicielami ludności rodzimej i napływowej w 40 przypadkach partner pochodził z Poznańskiego (w tym większość z sąsiednich terenów nadgranicznych). Odegrała tu rolę wspomniana uprzednio homogeniczność kulturowa i bliskość społeczna obu grup ludności. W tym samym czasie skojarzyło się 7 małżeństw autochtoniczno-repatrianckich.

Mimo przełamania izolacji i nawiązania bliskiego współżycia w wielu dziedzinach, opinia środowisk autochtonicznych (szczególnie wiejskich) oddziałuje w dalszym ciągu hamująco na zawieranie małżeństw z repatriantami. Natomiast opinia repatriantów na ogół nie ma zastrzeżeń co do spokrewniania się z autochtonami i jeżeli skojarzenia takie dojdą do skutku, traktowane są przez repatriantów bardzo przychylnie. W Kolesinie, gdzie współżyje liczna grupa autochtonów i repatriantów, mieszka tylko jedno małżeństwo autochtoniczno-repatrianckie. B. Chmielewska stwierdziła, że częściej zawierali małżeństwa z repatriantami ci przedstawiciele ludności rodzimej, którzy wyjechali z własnej wsi do miasta, niż ci, którzy zostali na miejscu. W mieście istnieją lepsze warunki do nawiązania różnorodnych kontaktów między młodymi. W Kargowej np. skojarzyły się 4 małżeństwa autochtoniczno-repatrianckie między członkami klubu sportowego (LZS). Opinia miejska szybciej podlega zmianom, jest bardziej nowoczesna.

Różnice i wahania opinii ludności rodzimej występują zależnie od tego, czy chodzi o małżeństwo kawalera, czy panny. Na całym omawianym terenie częstsze są małżeństwa autochtonek z repatriantami niż autochtonów z repatriantkami, co wiąże się m. in. ze strukturą demograficzną ludności rodzimej (przewaga kobiet). Wśród 7 małżeństw autochtoniczno-repatrianckich w Pszczewie, w 6 przypadkach partnerem jest autochtonka, tylko w 1 przypadku autochton. Częściej widzi się w grupie repatrianckiej „dobrych kandydatów na mężów” dla autochtonek, niż „dobre partnerki” dla młodych autochtonów. Wśród młodych autochtonek istnieją coraz silniejsze tendencje do kojarzenia się z przybyszami. Oto jak przedstawia sytuację B. Chmielewska, „gdy do panny w Kramsku zaczyna przychodzić młody repatriant, szczególnie jeżeli należy on do grupy uznanej za lepszą, bardziej gospodarną, wówczas przychylnie patrzy się na jego konkury, a nawet specjalnie zaprasza na wesela i na zabawy, umożliwiając w ten sposób zetknięcie się z kramskimi dziewczętami na wydaniu”<sup>8)</sup>.

Istnieją podstawy do tego, aby przypuszczać, że ilość małżeństw mieszanych będzie wzrastać. Wskazuje na to postępująca integracja młodego pokolenia, pozbawionego uprzedzeń, nie przywiązyującego wagi do pochodzenia i przynależności grupowej. Młodzież wychowana i urodzona na Ziemiach Zachodnich w okresie Polski Ludowej — „nowi autochtoni” tych ziem — w coraz większej mierze oddziałują na kierunek rozwoju życia społecznego.

### Demokratyzacja życia społeczno-politycznego a proces integracji

Z biegiem czasu, na skutek dłuższego wspólnego obcowania ludności rodzimej z przesiedleńcami, nastąpiło lepsze obustronne poznanie się, zaczęły stopniowo zanikać wzajemne uprzedzenia i nieufności, doszło do zbliżenia i współżycia. Czynnikiem, który szczególnie zbawiennie wpłynął na przyspieszenie procesu integracyjnego była demokratyzacja życia społeczno-politycznego w kraju, zapoczątkowana w 1956 r.<sup>14)</sup> Stworzyła ona warunki dla szybszego zacierania się przegród społecznych i przewyciężenia ujemnych stereotypów, których istnienie utrudniało rozbudzenie wśród autochtonów poczucia równouprawnienia z pozostałymi grupami ludności polskiej. „Przeprowadzona wówczas tzw. akcja łączenia rodzin umożliwiła opuszczenie kraju tej części autochtonów, którzy nie potrafili zaadaptować się do nowych warunków polityczno-ustrojowych i do nowego środowiska społecznego, wytworzonego na Ziemiach Zachodnich pod wpływem akcji przesiedleńczej”<sup>14)</sup> i którzy udali się — wzdłuż starych szlaków emigracji zarobkowej — do swych rodzin przebywających na Zachodzie. Pozostalej w Polsce większości ludności rodzimej stworzono szerokie możliwości udziału w życiu społeczno-politycznym i kulturalnym, zgodnie z jej aspiracjami i wyrobieniem społecznym.

Należy tu zauważyć, że wysiłki zmierzające do roztoczenia opieki nad ludnością rodzimą<sup>24)</sup>, do nadania jej pozycji społecznej odpowiadającej tradycjom i roli w historii Ziemi Zachodnich, do wprowadzenia w pełni zasad demokratycznego współżycia w środowiskach autochtoniczno-przesiedleńczych, podejmowane były w ciągu całego okresu Polski Ludowej. Wymieńmy tu dla przykładu powojenne zjazdy autochtonów odbywające się z udziałem najwyższych przedstawicieli państwa, które miały podnieść rangę ludności rodzimej w świadomości przybyszów i wprowadzić tradycje polskości na Ziemiach Zachodnich w poczet wartości ogólnonarodowych. Na mocy wytycznych KC PZPR, władze województwa zielonogórskiego poświęciły specjalnie wiele uwagi problemom ludności rodzimej. Te i inne poczynania miały ważne społeczne znaczenie, ale cechą ich była pewna dorywczość, często brak powiązania z praktyką terenową i brak konsekwencji w realizowaniu. Starając się np. o zapewnienie autochtonom właściwej reprezentacji w gminnych radach narodowych, w mniejszym stopniu w powiatowych, zaniedbano troskę o udział

ich w radach wyższych szczebli. Równocześnie przez dłuższy czas miały miejsce zdecydowanie negatywne fakty, o których była wyżej mowa, zwłaszcza zjawiska niepraworządności, na które opinia środowisk autochtonicznych była zawsze szczególnie uczulona.

Dopiero przeprowadzenie odnowy i demokratyzacji życia społeczno-politycznego, wprowadzenie szerokich form samorządowych, wytworzyło właściwą atmosferę i stosunki dla wszechstronnej aktywizacji ludności rodzimej. Na mocy Uchwały Prezydium Rządu nr 260 z 2 czerwca 1956 r. ludność autochtoniczna otrzymała pomoc ekonomiczną, która była traktowana jako wyraz uznania ze strony państwa i zadośćuczynienie za doznane dawniej straty materialne. Wciągając przedstawicieli autochtonów do pracy w radach narodowych, instytucjach i organizacjach społecznych, dano im pełne możliwości odegrania roli współgospodarzy terenu, uczestniczenia w rozwoju własnego regionu i całego kraju. Nastąpiło publiczne uznanie zasług polskiego aktywu miejscowego. Przedstawiciele ludności rodzimej szczególnie zasłużyli w walce o zachowanie polskości otrzymali wysokie odznaczenia i wyróżnienia państwowe. Spopularyzowano sylwetki „królów Polaków”. Przeprowadzono uroczyste obchody rocznic i jubileuszów związanych z bohaterskimi tradycjami ludności rodzimej. Rozwinęły się badania naukowe nad ośrodkami autochtonicznymi Babimojszczyzny i Ziemi Międzyrzeckiej: historyczne, etnograficzne, językowe, socjologiczne i z zakresu innych jeszcze dyscyplin, których owocem jest już wcale pokaźny dorobek publikacji naukowych. Czasopisma, szczególnie „Rocznik Lubuski” i „Nadodrze” oraz zielonogórskie i poznańskie organa wydawnicze ogłosiły wiele przyczynków do dziejów ludności rodzimej<sup>25</sup>). Poszczególne wsie, jak Dąbrówka, Nowe Kramsko, doczekały się odrębnych opracowań<sup>26</sup>). Za pomocą prasy, sesji popularno-naukowych, akcji odczytowych, radia itp. popularyzuje się te zagadnienia w społeczeństwie. Za pośrednictwem rozwijających się form życia kulturalnego w województwie zielonogórskim i działalności Lubuskiego Towarzystwa Kultury, kulturę ludową i tradycję ludności rodzimej spotkała prawdziwa kariera społeczna. Dotyczy to pieśni, tańca, stroju, wytworów rodzimego rzemiosła itp. Dziedzictwo kulturalne i wartości regionalne Babimojszczyzny i Ziemi Międzyrzeckiej stały się ogólnie uznawanymi wartościami nowego regionu lubuskiego, pokrywającego się z obszarem województwa zielonogórskiego, można zatem mówić o ich swoistej ekspansji terytorialnej<sup>27</sup>).

W ten sposób w świadomości ludności rodzimej ugruntowało się przekonanie, że stanowi ona nierozdzielalną częśćkę narodu polskiego, że jej kultura jest częścią kultury polskiej a dzieje jej są ważnym fragmentem historii całego kraju. Ugruntowało się również przeświadczenie, „iż jest ona potrzebna narodowi i że pielęgnowane przez nią wartości, takie w szczególności, jak zamiłowanie do porządku, rzetelność i sumienność, w wykonywaniu obowiązków zawodowych i powinności obywatelskich (...) znajdują coraz większe uznanie w oczach władz i współmieszkańców pochodzących z innych regionów Polski”<sup>14</sup>).

## Rola miejscowej tradycji w autochtonizacji ludności osiedleńczej

Wspomniane uprzednio ożywienie badań naukowych i rozwinięcie akcji upowszechniania polskich tradycji środowisk autochtonicznych miało istotne znaczenie również z punktu widzenia adaptacji ludności osiedleńczej i powstawania nowych zintegrowanych społeczności lokalnych. Bowiem tradycje historyczne i społeczne ludności rodzimej i miejscowości przez nią zamieszkałych stanowią obiektywny czynnik procesów integracyjnych, oddziałujący niezależnie nawet od intencji i wewnętrznych postaw samych autochtonów. Dzięki takim elementom i przekazom, jak pamiątki historyczne, przedmioty kultu, pisane dokumenty, legendy i opowiadania, dokonywało się wprowadzenie osiedleńców w wartości grupowe autochtonów, następowała swoista „socjalizacja” i „autochtonizacja” ludności napływowej.

Szczegółowe studia nad wymienionym zagadnieniem przeprowadził w Pszczewie Z. Dulczewski. Autor ten wprowadził do literatury pojęcie autochtonizacji osadników<sup>15)</sup>. Pod określeniem tym rozumie wspomniany socjolog proces wrastania osadników w nowe środowisko społeczno-geograficzne, przy czym etapem końcowym jest osiągnięcie takiej osobistej i społecznej więzi z Ziemią Zachodnią, jaka charakteryzuje ludność miejscową, rodzimą. W świetle badań pszczewskich, ludność osiedleńcza dokonuje konfrontacji między dawnym i obecnym miejscem zamieszkania m. in. pod względem ich znaczenia w przeszłości i uznania, jakim cieszą się dzięki temu w opinii szerszej społeczności. Szczególne znaczenie ma tzw. „historia społeczna, tj. historia żyjąca w pamięci i opowiadaniach mieszkańców i odczytywana w łatwo dostępnych dokumentach na miejscach publicznych, pomnikach, zabytkach — słowem treściach spopularyzowanych, należących do elementarnych wiadomości każdego mieszkańca. Wiedza historyczna książkowa nie dociera bowiem tak szybko i tak szeroko do świadomości mieszkańców i dlatego ma znacznie węższy zakres oddziaływania społecznego. Przeszłość historyczna dawnej i nowej miejscowości, znana mieszkańcom dzięki tradycji ustnej, pamiątkom, zabytkom itd. współkształtuje pozytywnie bądź negatywnie stosunek do nowego miejsca pobytu”<sup>15)</sup>.

Historia społeczna Pszczewa jest b. bogata. W ustnej tradycji zachowały się legendy wiążące dzieje Pszczewa z tysiącleciem Państwa Polskiego. Mówi ona o pobycie św. Wojciecha w czasie podróży misyjnej do Prus w 997 r. (warto tu nadmienić, że z tysiącletnią historią państwa łączy się również legenda o powstaniu nazwy wsi Dąbrówka; wg niej zatrzymała się w tym miejscu przed wiekami Dobrawa, na pamiątkę czego osada przybrała jako nazwę imię księżnej). Wiele innych podań i legend umieścił w swej publikacji o Pszczewie F. Golc<sup>28)</sup>. W pamięci ludności mocno utkwiły nowsze wydarzenia historyczne związane ze staraniami o przyłączenie do Polski po I wojnie światowej i z działalnością Związku Polaków w okresie dwudziestolecia. Rodziny działaczy przechowują z tego okresu czasopisma, książki, protokoły zebrań, korespondencję, pieczęć,



odznaczenia. Ponadto w Pszczewie istnieją dokumenty będące źródłem wiedzy o przeszłości osiedla, m. in. egzemplarze broszury traktującej o działalności Banku Ludowego powstałego w 1877 r. z inicjatywy zasłużonego społecznika wielkopolskiego ks. Piotra Wawrzyniaka<sup>29</sup>). Funkcję elementu historii spełniają napisy polskie na płytach wmurowanych w ściany kościoła, na pomnikach, a także na nagrobkach cmentarnych. Z okazji prac wykopaliskowych prowadzonych w Pszczewie ludność dowiedziała się, że mieszka w starej osadzie, która niegdyś znajdowała się przy ważnym szlaku komunikacyjnym i była polskim grodem obronnym.

W historii ośrodków autochtonicznych pełno jest niezwykle chlubnych kart. Przypomnijmy tu zbrojny opór w Kargowej przeciw Prusakom po II rozbiórce Polski w 1793 r. (oddział kpt. Więckowskiego), rolę Nowego Kramska i okolicznych miejscowości w powstaniu wielkopolskim względnie dzieje Związku Polaków i innych organizacji i instytucji polskich (zwłaszcza szkół) w okresie międzywojennym. Ludność rodzima jest „ośrodkiem podtrzymywania i przechowywania tej tradycji, a często także jej żywą treścią dzięki temu, że sama odegrała czynną rolę w walce o polskość i opierała się polityce germanizacyjnej”<sup>15</sup>).

Tradycja tych wydarzeń, która do ludności napływowej dociera poprzez ustne opowiadania autochtonów, przez literaturę i naukę młodzieży w szkole, rozpowszechniana w województwie zielonogórskim i w kraju i dzięki temu znana szerokiej opinii, wpływa na poczucie zadowolenia i satysfakcji osadników z zamieszkania w znanej miejscowości, na wzrost zainteresowania tą miejscowością i pobudzenie ambicji jej dalszego rozwoju oraz na aktywne włączenie się do pracy dla dobra całej zbiorowości. Przybranie takiej postawy przez osadników ułatwia z kolei autochtonom wyzbywanie się resztek uprzedzeń wobec przybyszów, przyczyniając się do integracji nowych społeczności.

PRZYPISY

- 1) W.P. Ogburn, P.M. Nimkoff, *Sociology*, Boston 1958, s. 122.
- 2) K. Zygulski, *Repatrianci na Ziemiach Zachodnich. Studium socjologiczne*, Poznań 1962.
- 3) S. Nowakowski, *Zmiany warunków integracji w procesie rozwoju miasta na Ziemiach Zachodnich*, „*Studia Socjologiczne*” 1963 nr 1.
- 4) S. Nowakowski, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*, Poznań 1957.
- 5) Z. Dulczewski, *Spoleczne aspekty migracji na Ziemiach Zachodnich*, Poznań 1964.
- 6) J. Tomaszewski, *Z badań nad integracją społeczną na Ziemiach Zachodnich*, „*Przegląd Zachodni*” 1958 nr 2.
- 7) J. Konieczny, *Wymowa ślubnego kobierca*, „*Nadodrze*” wyd. specj. październik 1958.
- 8) B. Chmielewska, *Spoleczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich*. Poznań 1965.
- 9) T. Kłapkowski, *Tworzenie się więzi społecznej na Ziemiach Odzyskanych*, Kraków 1947. Biuro Studiów Osadniczo-Przesiedleńczych, IV Sesja Rady Naukowej dla Zagadnień Ziem Odzyskanych, zeszyt II.
- 10) P. Diesing, *Reason in Society, Five Types of Decisions and Their Social Conditions*, Urbana 1962 (podaję za Z. Dulczewskim, zob. przyp. 5).
- 11) K. Zygulski, *Formowanie się nowego społeczeństwa na Opolszczyźnie*, „*Kwartalnik Opolski*” 1960 nr 1.
- 12) Z. Rutkowski, *Ludność autochtoniczna w woj. zielonogórskim*. Opracowanie w maszynopisie. Archiwum Sekcji Socjologicznej Instytutu Zachodniego w Poznaniu (dalej: ASS IZ).
- 13) A. Chomicz, *Dąbrówka po II wojnie światowej*. Opracowanie w maszynopisie. ASS IZ.
- 14) W. Markiewicz, *Zasiedlenie i zagospodarowanie Ziem Zachodnich (1945—1964)*, „*Przegląd Zachodni*” 1964 nr 4.
- 15) Z. Dulczewski, *Autochtonizacja ludności na Ziemiach Zachodnich*. Fragment badań w miejscowości Pszczew, pow. międzyrzecki, w pracy zbiorowej: *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*. Szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim, Poznań 1961.
- 16) W. Sauter, *Powrót na Ziemię Piastowskie*, Poznań 1961.
- 17) B. Kołodziejska, *Badania kultury ludowej na Ziemi Lubuskiej*, „*Rocznik Lubuski*” T. II, Zielona Góra 1960.
- 18) L. Kosiński, *Pochodzenie terytorialne ludności Ziem Zachodnich w 1950 r.*, Warszawa 1960.
- 19) E. Rabiega, *Kargowa — zarys historyczno-gospodarczy*, „*Rocznik Lubuski*” T. III, Zielona Góra 1962.

- 20) **Z. Dulczewski**, Problematyka badań socjograficznych na Ziemiach Zachodnich, „Przegląd Zachodni” 1959 nr 1.
- 21) Zielonogórska narada socjologów (Zielona Góra 7. III. 1959 r.). Referaty i protokół. Maszynopis opracowany przez LTK. ASS IZ oraz Archiwum Lubuskiego Towarzystwa Kultury w Zielonej Górze.
- 22) **J. Koniczny**, Uwagi, opinie i wnioski na marginesie badań socjologicznych w gromadzie Pszczew. Opracowanie w maszynopisie. ASS IZ.
- 23) **S. Nowakowski**, Adaptacja... jw.: **A. Kwilecki**, Rola społeczna nauczyciela na Ziemiach Zachodnich w świetle pamiętników nauczycieli-osadników, Poznań 1960; **K. Żygulski**, Stara i nowa ojczyzna repatriantów, „Przegląd Socjologiczny” T. XIII/1 Łódź 1959; **B. Chmielewska**, Sprawozdanie z sesji naukowej pt. Szkoła i nauczyciel na Ziemiach Zachodnich, „Przegląd Zachodni” 1960 nr 3; **Z. Dulczewski**, Les processus d'intégration sociale dans les Territoires de l'Ouest et du Nord de la Pologne de 1945 à 1959, „Cahiers Pologne-Allemagne” 1960 nr 3 (6).
- 24) **Z. Dulczewski**, **A. Kwilecki**, Społeczeństwo wielkopolskie w osadnictwie Ziemi Zachodnich, Poznań 1962.
- 25) Bibliografia, „Rocznik Lubuski” T. III, Zielona Góra 1962.
- 26) **A. Chomicz**, Walka wsi Dąbrówka o polskość w świetle tradycji miejscowej, „Przegląd Zachodni” 1958 nr 6; **W. Lemiesz**, Dąbrówka pod okiem hitlerowskiego żandarma 1933—1939, Poznań 1959; **tegoż**, Dąbrówka Wielka. Przyczynek do dziejów polskiej ludności rodzimej, Poznań 1959; **W. Sauter**, Z walk o polskość Babimojszczyzny, Poznań 1960.
- 27) **Z. Dulczewski**, Regionalizacja w pracy społeczno-wychowawczej nauczyciela na Ziemiach Zachodnich, „Ruch Pedagogiczny” 1961 nr 1.
- 28) **F. Gołz**, Pszczew. Przewodnik turystyczno-krajoznawczy, Zielona Góra 1962.
- 29) Obecnie większość tych dokumentów znajduje się w Izbie Pamiątek Regionalnych w Pszczewie.



*Kargowa. Dom mieszkalny ustawiony szczytem do ulicy*  
*Fot. Edward Rabiega*