

Предисловие ко второму изданию

В этой книге я предлагаю читателю анализ новозаветного учения о крещении Святым Духом. Мой интерес к этой теме обусловлен чрезмерным акцентом на ней в пятидесятническом и харизматическом движениях, которые оказались на пике популярности, начиная с шестидесятых годов XX столетия. Я попытался выяснить, в чем разница между крещением Святым Духом и обращением человека в христианство.

Однако меня интересовал также и другой вопрос: связан ли обряд крещения с даром Духа? И я говорю не о спорах относительно возраста крещаемого. Я намеренно старался избежать этой дискуссии и использовал не слишком изящное выражение *обращение-инициация*, которое включает обе стороны начала христианской жизни: *обращение* – личная вера, *инициация* – крещение. Меня в первую очередь интересует взгляд новозаветных авторов на взаимосвязь дарования Духа с обращением-инициацией.

У этого вопроса есть две грани, настолько связанные между собой, что их нельзя рассматривать по отдельности. Первая тесно связана с *пятидесятническим богословием*: рассматривали ли новозаветные авторы крещение Духом как *второе* сошествие Святого Духа на верующих, которое происходит после обращения? Другими словами, говорили ли новозаветные авторы о каком-то сошествии или действии Духа во время обращения, которое отличалось бы от последующего крещения Духом? Другая грань тесно связана с *таинствами*: считали ли новозаветные авторы крещение таинством, посредством которого передавался Дух? Относится ли выражение *крещение Духом* к таинству крещения – ритуальному действию, посредством которого Дух входил в жизнь верующего? В середине XX века многие англоязычные

богословы считали, что Дух нисходит на человека не во время крещения, а во время последующего ритуала конфирмации.¹

Одним из наиболее неожиданных результатов выхода в свет этой книги было многообразие откликов. С одной стороны, пятидесятники в большинстве своем встретили книгу очень дружелюбно. Я старался не обойти вниманием вклад пятидесятников в развитие этой темы, однако и не уходил от острых вопросов, что до сих пор признавалось и ценилось ими. Благодаря моей книге на пятидесятническое богословие обратили внимание в более широких богословских кругах. Но что более важно, книга побудила ученых из пятидесятников принять участие в диалогах межконфессионального научного сообщества. К моему приятному удивлению, она продолжает получать отклики по сей день. Недавно, в ноябре 2009 года, «Сообщество пятидесятнических исследований» (Society for Pentecostal Studies) даже провело одну из сессий, посвященную моей книге, на встрече «Сообщества библейской литературы» (Society of Biblical Literature), что заставило меня задуматься о новом издании «Крещения Святым Духом» в связи с сороковой годовщиной с момента выхода ее в свет.²

1 Эти вопросы хорошо рассмотрены в дебатах между Диксом (G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* [London, 1946]) и Лампе (G. W. Lampe, *The Seal of the Spirit* [London, 1952, 1967]). Непрерывающиеся споры по этому вопросу в Церкви Англии в начале и середине XX века – отдельная интересная история.

2 См. *Journal of Pentecostal Theology (JPT)* 19.1 (2010), pp. 1-43, где опубликованы статьи Роджера Стронстада (по Деяниям), Джанет Эвертс (по посланиям Павла), Джона Томаса (по книгам Иоанна), Макса Тернера и мой ответ. Более ранние отклики включают в себя мой ответ в *JPT* 3 (1993), pp. 3-27, за которым последовали ответы Роберта Мензиса и Джеймса Шелтона в *JPT* 4 (1994), pp. 115-43, а также тщательный анализ Уильяма Аткинсона в *JPT* 6 (1995), pp. 87-131; и подтверждение моих ранних взглядов в «Крещении Святым Духом» в *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 18 (1998), pp. 3-25. Вероятно, здесь следует также упомянуть о моем сборнике статей о Святом Духе, из чего видно, что я не оставлял эту тему на протяжении двадцати пяти лет, начиная с 1970 года – *The Christ and the Spirit. Vol. 2: Pneumatology* (Grand Rapids, 1998). В исследовании Мензиса (R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with special reference to Luke-Acts* [JSNTS 54; Sheffield, 1991]) представлен наиболее тщательный анализ моей книги «Крещение Святым Духом». На протяжении многих лет моя переписка с Максом Тернером, автором книги «Сила свыше: Дух и восстановление и свидетельство Израиля в Евангелии от Луки и

С другой стороны, меня очень поразило и даже опечалило, что моя книга не получила должного внимания в связи с вопросом о соотношении между Духом и крещением. И нужно признать, это очень тревожный сигнал, когда с такой легкостью игнорируют серьезные богословские вопросы. Я с большим пониманием и признанием отношусь к тому, что именно раннее церковное предание лежит в основе традиционного богословия, однако, когда вижу, что предание отстывает от явных акцентов канонических писаний, невольно задумываюсь, позволяют ли в этом случае Новому Завету оставаться действительно каноном.³

Например, согласно Библии, автором выражения *крестить Духом* был Иоанн Креститель, который противопоставлял его *крещению водой* – «Я крестил вас водой, а он будет крестить вас Святым Духом» (Мк. 1, 8). Следовательно, выражение *крестить Духом* вряд ли включало крещение *и* водой, *и* Духом. Здесь подчеркивается другой вид крещения, отличный от крещения в воде. Поэтому весьма сомнительно, что фраза *он будет крестить Духом Святым* относится к христианскому крещению в воде. Все становится еще сложнее, когда мы обнаруживаем, что в Книге Деяний исполнение обетования («вы будете крещены Духом Святым», Деян. 1, 2; 11, 16) об излитии Духа не имеет никакого отношения к водному крещению (Деян. 2, 1-4; 10, 44-48). Это заставило меня пересмотреть толкование еще одного места, где встречается эта фраза (1 Кор. 12, 13), в результате чего я пришел к следующему выводу: если выражение *крестить Духом* впервые было использовано Иоанном Крестителем, чтобы противопоставить его крещению водой, то, вполне вероятно, и Павел в 1 Кор. 12, 13, го-

Книге Деяний» (M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* [JPTS 9; Sheffield, 1996]), поддерживала мой интерес к этой продолжающейся дискуссии.

3 Я, тем не менее, продолжал говорить и писать на эту тему: 'The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit', *Expository Times* 89 (1977-78), pp. 134-8, 173-5, reprinted in *The Christ and the Spirit: Collected Essays* (Grand Rapids: Eerdmans/Edinburgh: T. & T. Clark, 1998): Vol. 2 *Pneumatology*, pp. 103-17; 'A Protestant Response', in *Born Again: Baptism and the Spirit, Concilium* 265 (1996), pp. 109-16; 'Baptism and the Unity of the Church in the New Testament', in ed. M. Root & R. Saarinen, *Baptism and the Unity of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans/ Geneva: WCC, 998), pp. 78-103; "Baptized" as Metaphor', in S. E. Porter & A. R. Cross, eds., *Baptism, the New Testament and the Church*, (JSNTS 171; Sheffield: Sheffield Academic, 1999), pp. 294-310.

воря о том же опыте, использовал метафоры *крестились* и *напоены*. Я еще больше утвердился в этом выводе, когда увидел, что Павел говорит об опыте принятия Духа как о более важном и запоминающемся событии, чем водное крещение (Рим. 5, 5; 8, 2.9.15; 1 Кор. 2, 12; 6, 19; 12, 13; 2 Кор. 1, 22; 3, 3.6.16-17; 5, 5; Гал. 3, 2-5.14; 4, 6; и т. д.).

Мне всегда казалось странным, что историю о встрече Иисуса с Иоанном Крестителем у Иордана почти все озаглавливают как «Крещение Иисуса». Конечно, таков непосредственный контекст – Иоанн, в конце концов, был «Крестителем, проповедующим крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1, 4). И именно после крещения Иисуса на него сошел Дух (Мк. 1, 10). Однако Марк и Матфей подчеркивают лишь то, что эти события следовали друг за другом («тотчас») (Мк. 1, 10; Мф. 3, 16). Рассматривать это событие как получение Иисусом Духа через крещение или как опыт, в котором Иоанново крещение водой превращалось в крещение водой и Духом, означало бы видеть гораздо больше, чем представлено в тексте; кроме того, это шло бы вразрез с антитезой Иоанна Крестителя (Мк. 1, 8). Еще более примечательна разбивка этого эпизода Лукой на три части: Иисус *крестился* (то есть крещение закончилось), и *молился*, когда небеса открылись, и Дух Святой *сошел* на него (Лк. 3, 21-22). Евангелист Иоанн даже не упоминает о крещении Иисуса Иоанном Крестителем. Он обращает внимание лишь на свидетельство Иоанна о сошествии и пребывании Духа на Иисусе (Ин. 1, 32-34). Когда мы читаем Деяния, тоже не возникает никаких сомнений в том, что крещение в Иордане стало началом служения Иисуса (Деян. 1, 22; 10, 37; 13, 24). Однако важным было не крещение Иисуса, а то, что «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета» (Деян. 10, 38).

Конечно, сакраментальное понимание фразы *крещение Святым Духом* почти такое же древнее, как и сами новозаветные писания. Но чем больше я узнавал, что в Новом Завете сказано о Духе и даровании его людям, тем больше я задавался вопросом: не стало ли дарование Духа вторичным по отношению к крещению? Ведь в ранней церкви дар Духа, наоборот, был основным опытом в обращении-инициации. Мне не давал покоя вопрос: не ограничила ли церковная традиция передачу Духа водным крещением, сосредоточив внимание на правильном исполнении самого обряда?

Кроме того, я все больше понимал, что на заре христианства дарование Духа, как правило, было *опытом* человека, опытом достаточно ярким и запоминающимся для него (и окружающих). Вопрос Павла в Деян. 19, 2 – «приняли ли вы Святого Духа, уверовав?» – подразумевает, что если бы они на самом деле приняли Духа, то знали бы это. Точно так же Павел мог напомнить галатам об их опыте принятия Духа и был убежден, что им не сложно было это вспомнить (Гал. 3, 2).⁴ Однако, начиная со времен коринфской церкви (или даже со времен Пятидесятницы!), яркий опыт соприкосновения с Духом вызывал опасения у большинства христиан. Христиане святоотеческого периода были встревожены монтанизмом, а протестанты очень напуганы возможностью появления нового фанатизма.

Поэтому у меня возникли подозрения, что официальная церковь, обеспокоенная появлением «духовного» христианства (как в Деяниях!), посчитала необходимым держать Духа под контролем, заключив его проявления в таинства и подчинив епископской власти. Поскольку харизматические движения возникают чаще вне, чем внутри традиционных церковных структур, мои подозрения только подтвердились. Иногда у меня создается впечатление, что для одних Троица – это Бог Отец, Бог Сын и Святая Библия, а для других – Бог Отец, Бог Сын и Святая Церковь. Ведь если Троица – это Бог Отец, Бог Сын и Святой Дух, то, согласно Ин. 3, 8, Духа невозможно заключить в какие-то рамки, будь то церковной традиции или каких-то религиозных течений. Я надеюсь, что эта книга вернет Духа на подобающее ему место в христианстве и раскроет его важную роль во всем, что касается приобщения человека ко Христу.

Новое издание книги «Крещение Святым Духом» неплохо было бы начать с упоминания о тех, кто *обратил* на нее внимание и написал отклик. Вообще-то я уже сделал это в своих публикациях, перечис-

4 Понимание важности принятия Духа побудило меня написать продолжение моего исследования – *Baptism – Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London, 1975; Grand Rapids, 1997). В этом исследовании я снова выражаю свою признательность пятидесятническому и харизматическому движениям за привлечение широкого внимания к жизненно важному опыту соприкосновения с Духом для ученичества и поклонения и к динамичному характеру этого опыта в единстве церкви, как тела Христова.

ленных в сносках выше. Здесь я просто отмечу некоторые наиболее важные вопросы в ноябрьских обсуждениях 2009 года.

Пятидесятники чаще всего критиковали мое исследование темы крещения Духом в Деяниях.⁵ Рассказ о миссии Филиппа в Самарии и его последующем служении (Деян. 8), казалось бы, служит настолько очевидным основанием для пятидесятнического богословия крещения Духом после обращения, что нет смысла даже спорить об этом. Самаритяне уверовали и крестились во имя Господа Иисуса (Деян. 8, 12.13.16); следовательно, они уже стали христианами (хотя, я понимаю, что в то время они еще так не называли себя). Поэтому следовавший за этим приход Петра и Иоанна, «чтобы они приняли Духа Святого» (Деян. 8, 15), и само принятие Духа, несомненно, состоялись после обращения самаритян. Мое предположение о намерении Луки сообщить своим читателям о неполноценности веры самаритян подверглось суровой критике. Обычно мне говорят, что более естественно предположить получение Духа самаритянами, когда они уверовали и крестились – именно его Павел называет «Духом усыновления», а Иоанн – Духом, рождающим свыше.

Поэтому здесь я хочу выделить то, что, возможно, недостаточно хорошо раскрыл в книге. Лука, очевидно, не считал, будто кто-то из самаритян *получил* Духа *до того*, как Дух «сошел на них», и *до того*, как они были «крещены Духом». Он точно не думал, что Дух вошел в жизнь самаритян прежде, чем они его получили, что, вероятно, сопровождалось видимыми знаменами (как в Деян. 2, 4; 8, 18; 10, 44-46; 19, 6). В Деяниях нет и намек на возрождение самаритян или получение Духа усыновления в результате служения Филиппа. Напротив, мнение Луки однозначно: «Ибо Дух *не сходил еще* ни на одного из них» (Деян. 8, 16), его никто не получил (Деян. 8, 15.17-19); «а только были они крещены во имя Господа Иисуса» (Деян. 8, 16).

Именно поэтому я не согласен с критиками, которые обвиняют меня в толковании Деяний в свете посланий Павла. Лука (как и Павел) считал получение Духа непременным условием принятия христианства. Без очевидного присутствия Духа христианство человека под

5 Впервые она была выражена в мягкой форме ведущим пятидесятническим богословом Холленвегером (W. Hollenweger, *The Pentecostals* [London: SCM, 1972], p. 350).

вопросом, соответственно, евангелие не достигло своей цели. Вероятно, это и объясняет обеспокоенность Петра и Иоанна ситуацией с самаритянами. Несмотря на результаты служения Филиппа, Дух «не сходил еще ни на одного из них». Что-то пошло не так. Отсюда и реакция Петра и Иоанна. Согласно Деян. 8, основная причина их визита – молитва за самаритян, «чтобы они приняли Духа Святого». Очевидно, именно этого им и не хватало. Похожая ситуация в Деян. 19, 2. Каким был первый вопрос Павла ефесским ученикам? «Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?» Это считалось наиболее важным и имело решающее значение. Беспокойство Петра, Иоанна и Павла сложно объяснить одним их желанием подготовить самаритян и ефесян к служению («Дух пророчества»). Проблема была глубже. Полное (видимое) отсутствие Духа в их жизни было основной проблемой, которую следовало исправить. Возможно, моя попытка объяснить, что пошло не так в случае с самаритянами, была не самой удачной, однако это не должно оправдывать желание обойти ключевой момент повествования Луки: отсутствие Духа было серьезной проблемой, которую нужно было срочно решать.

Самое слабое место большинства пятидесятнических откликов на мою работу – это их объяснение истории обращения Корнилия в Деян. 10 – 11. Сказанное в Деян. 11, 18 должно ответить на все возражения и вопросы. В ответ на рассказ Луки (и Петра) о том, что на Корнилия излился Дух (Деян. 10, 45), он получил Духа (Деян. 10, 47), ему был дан Дух (Деян. 11, 17; 15, 8) и его «крестили Святым Духом» (Деян. 11, 16), иерусалимские верующие ответили так: «Видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян. 11, 18). Лука вряд ли написал бы так, если бы он не считал фразу *покаяние в жизнь* по смыслу синонимичной *дару Духа*. Покаяние Корнилия и его крещение Духом были двумя сторонами одной медали, описаниями одного и того же события. Такой вывод подразумевается уже в десятой главе Деяний. Сошествие Духа последовало сразу же за увещанием Петра верить и получить прощение грехов (Деян. 10, 43-44). Корнилий поверил и получил дар Духа от Бога (Деян. 11, 17). Точно так же в Деян. 11, 14-15: спасение, о котором Петр должен был рассказать Корнилию (Деян. 11, 14), началось с сошествия на него Духа (Деян. 11, 15), то есть когда они были крещены Святым Духом (Деян. 11, 16). Так же и в Деян. 15, 8-9: дар Духа – средство, с помощью которого Бог «верой очистил их сердца».

Какой бы надежной или библейской ни казалась пятидесятникам своя позиция, не следует закрывать глаза на очевидное в тексте, то, как сам Лука понимал действия Духа в истории обращения Корнилия.

Мое объяснение темы крещения Духом у Павла многие пятидесятники считают убедительным, и меня это обнадеживает. Так что в данном случае я лишь перечислю основные тезисы. Прежде всего, это касается понимания Павлом того, что христианская жизнь начинается с получения Духа: быть христианином означает получить Духа. Я помню, насколько поразился, когда впервые понял, что чем ближе Павел подходит к определению термина *христианин*, тем больше он говорит об обладании Святым Духом: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9). То же касается и 1 Кор. 12, 13 – крайне важного отрывка в диалоге с пятидесятниками о крещении Духом. Ведь здесь, наиболее явном упоминании у Павла о крещении Духом, становится совершенно ясно: приобщение ко Христу и церкви как телу Христа происходит через крещение Духом. Нет сомнений, Павел считал галатийцев христианами, потому что они приняли Духа, уверовав в проповедь евангелия (Гал. 3, 2). Это было началом их христианского пути (Гал. 3, 3). Принятие ими Духа было подобно благословию Авраама – подтверждением их оправдания (Гал. 3, 6-9.14).

Чтобы связать пришествие Духа с началом христианской жизни, Павел метафорически описывает Дух как *arrabon* (залог, гарант) (2 Кор. 1, 21-22; 5, 5; также Еф. 1, 13-14), а принятие Духа как *aparche* (начаток, первый сноп урожая), предвосхищающее кульминационный момент «усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8, 23). Принятие Духа как начало процесса спасения – ключевой в сотериологии Павла, поскольку Дух для него, прежде всего, «податель жизни» (2 Кор. 3, 6) и Дух пророчества, которого не следует отделять от животворящего Духа.⁶ Если помазание в 2 Кор. 1, 21 означает помазание для служения (ср. Лк. 4, 18; Деян. 10, 38), то Дух как *arrabon*, как печать принадлежности верующего Христу, означает также помазывающего Духа (2 Кор. 1, 22). Идея здесь та же, что и в 1 Кор. 12, 13, где крещение

6 Вместе с Максом Тернером я не соглашусь с встречным тезисом Роберта Мензиса: для Луки Дух – это «Дух пророчества», но не *donum superadditum* (JPT 19.1 [2010], p. 30). Мензис отличает пророческий Дух и спасительный Дух. Напротив, для новозаветных авторов именно Дух пророчества несет жизнь. Это Дух жизни, пришествие которого вдохновляет на пророчество и миссию.

Духом не предваряет оснащения для служения, как если бы оно отличалось от присоединения к Телу Христову и хронологически следовало за ним. Наоборот, *креститься в члены церкви* означает получить духовный дар, или служение, которое дается каждому верующему и указывает на определенную функцию (*charisma*) в церкви, как теле Христовом. И в 2 Кор. 1, 21, и в 1 Кор. 12, 13 обращение-инициация понимается как нечто динамичное, как посвящение и на служение, и на ученичество; другими словами, служение – неотъемлемая часть ученичества. В обоих случаях речь идет о помазании (запечатлении или крещении) Духом, которое отмечает начало христианской жизни и служения.

Если говорить об этой теме в новозаветных книгах *Иоанна*, то здесь пятидесятники либо говорят, что события Пятидесятницы (во второй главе Деяний) хронологически следуют после того, что произошло в Ин. 20, 22, либо, что сказанное в этом тексте по времени отличается от подразумеваемого принятия Духа учениками Иисуса в начале его служения (ср. Ин. 3, 3-8; 4, 10.14). Проблема со вторым доводом обнаруживается в свете Ин. 7, 39. Когда Иисус говорил о «реках воды живой» (как, скорее всего, и об источнике воды, текущей в жизнь вечную в Ин. 4, 14), Иоанн уточняет, что он имел в виду «Духа, которого надлежало принять верующим в него» (*emellon lambanein*). Слово *emellon* (надлежало) указывает на будущее событие или опыт в соответствии с божественным замыслом. Примечание евангелиста («ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен») не совсем ясное, хотя очевидно, что событие, о котором говорит Иисус, не произойдет до того момента, когда он будет прославлен. Что еще должны были увидеть в этом отрывке читатели, я не знаю. Согласно Ин. 7, 39, ученики еще не получали Духа; это произойдет в будущем.

Намек на дарование Духа в Евангелии от Иоанна, вероятно, можно найти в Ин. 19, 30.34, но явно о нем говорится только в Ин. 20, 22: вечером воскресного дня Иисус «дунул» на учеников и сказал им: «Примите Духа Святого». В своей книге я обращаю внимание на глагол *дунул* (*enephusesen*). Дело в том, что в греческом переводе еврейских Писаний это слово используется лишь дважды и в связи с творческой деятельностью Бога. Первый раз – в Быт. 2, 7: Бог «вдохнул в ноздри (Адама) дыхание жизни, и человек стал живым существом». Второй

раз – в Иез. 37, 9, где описывается известное видение о поле с сухими костями, в связи с чем пророк должен был произнести пророчество: «От четырех ветров приди, дыхание (варианты: *ветер*, *Дух*),⁷ и дохни на этих убитых, чтобы они ожили». Можно не сомневаться, что глагол *дышать* (или *дунуть*) подразумевает дыхание или Дух жизни. Описывая таким образом эту сцену (Ин. 20, 19-23), Иоанн наверняка хотел, чтобы его читатели увидели в этом событии новое творение – Иисус дает ученикам Дух жизни нового творения, как Бог в начале дал Адаму жизнь первого творения. Я не вижу причин сомневаться в том, что Иоанн хотел, чтобы его читатели понимали это событие как крещение Духом учеников Иисуса (Ин. 1, 33), как дарование им воды, текущей в «жизнь вечную» (Ин. 4, 14), как «воду живую» из Ин. 7, 38-39. Это хорошо вписывается в кульминационные события смерти, воскресения и вознесения Иисуса в Евангелии от Иоанна.

Как и в случае с 2 Кор. 1, 21-22 и 1 Кор. 12, 13, следует отметить: для Иоанна животворящая функция Духа также была связана с назначением на служение и наделением способностями и властью (прощать грехи), и такое оснащение для служения напрямую свидетельствует о новой жизни (Ин. 20, 23). Для осуществления этой власти не требуется дополнительного назначения или помазания. Согласно богословию Иоанна, дар Духа был прямым следствием смерти, воскресения и вознесения Иисуса, благодаря которым ученики получили не только новую жизнь, но и новую власть в служении. Именно животворящий Дух поставил их на служение. И это служит причиной, по которой Ин. 20, 22-23 часто называют Иоанновой Пятидесятницей. Рассказы Иоанна (Ин. 20, 22) и Луки (Деян. 2) можно рассматривать как два способа рассказать об одном и том же, но не как две части одной истории. Евангелие от Иоанна нужно истолковывать в его собственном контексте.

Таким образом, я несколько разочарован тем, что обсуждения, вызванные моей книгой «Крещение Святым Духом», не выявили каких-то других слабых мест моего тезиса, кроме указанных выше. Разочарован, потому что по-прежнему серьезно отношусь к учению Павла об общине верующих как о наделенном духовными дарами теле

7 Здесь явно игра слов, поскольку евр. *ruakh* может иметь любое из этих значений: *ветер*, *дыхание*, *Дух*.

Христовом. Другими словами, постижение Божьей воли (и истины) должно происходить в общине. Толкования или мнения одних членов тела Христова должны быть оценены другими, так в церкви раскрывается вся полнота духовных даров. Поэтому я предложил свое толкование, полный надежд, что в любой дискуссии или обсуждении его должным образом проанализируют, оценят, где надо подправят, дополнят и т. д. И в результате всего этого я надеялся, что и мое собственное понимание станет глубже и точнее. На деле же оценка оказалась довольно скромной, а мое понимания этого вопроса, похоже, остается незабываемым – по крайней мере в рамках дискуссии с пятидесятниками. Еще меньше, а может и вообще ничего, не изменилось в моих взглядах относительно сакраменталистской позиции по этим вопросам. Тем не менее я все еще ожидаю нового витка захватывающей дискуссии, хотя и с угасающей надеждой.

*Джеймс Данн
июль 2010 г.*